Neue
Jahrbücher

1936

Neue Jahrbücher für Wissenschaft und Jugendbildung

Unter Mitwirkung von

[illegible] Böhm und Heinrich [illegible]

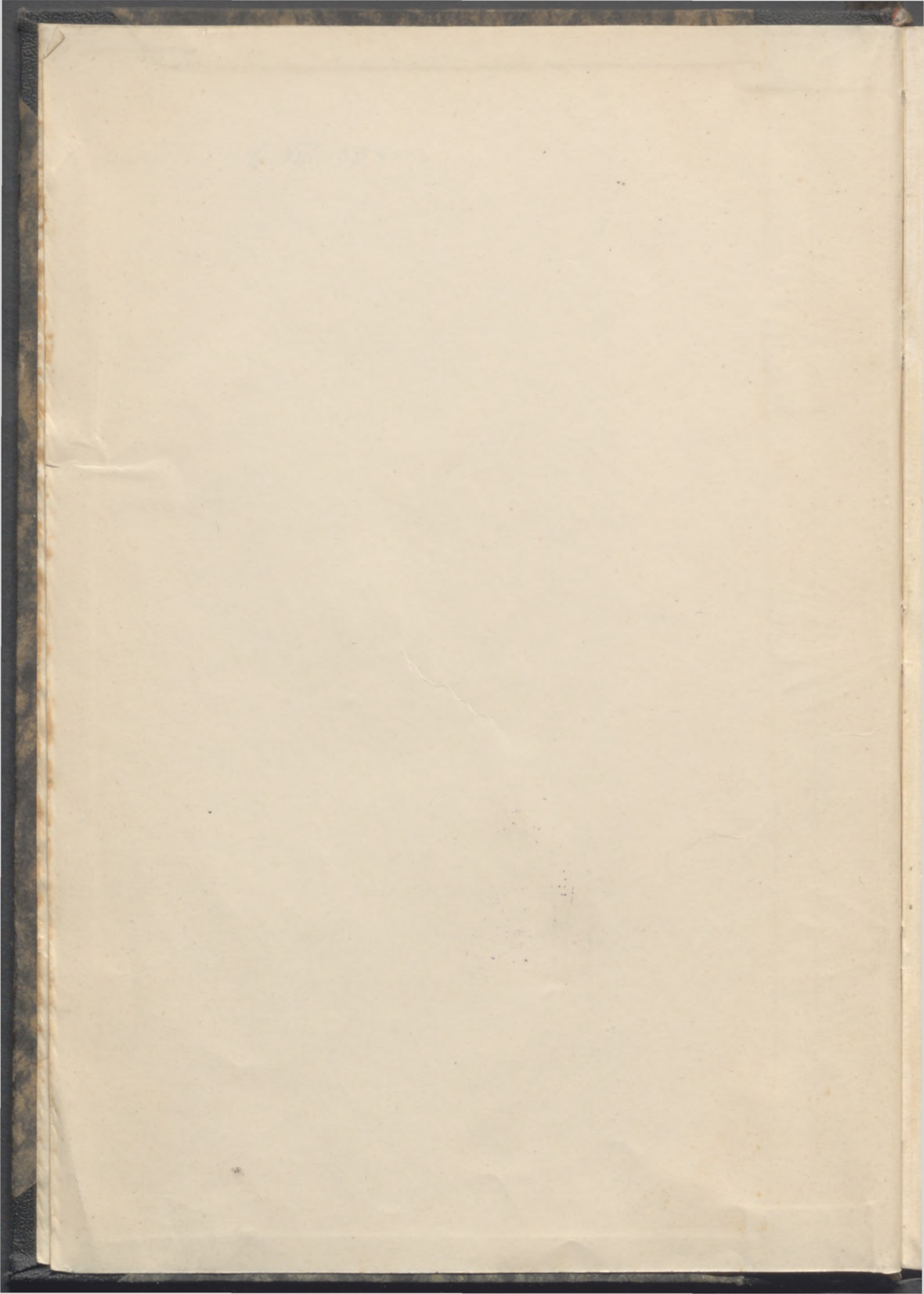
herausgegeben von

Ernst Wilmanns · Hermann Unger

Friedrich Knorr

12. Jahrgang 1936

Verlag und Druck von B. G. Teubner in Leipzig und Berlin



Neue Jahrbücher
für Wissenschaft und Jugendbildung

Unter Mitwirkung von

Eduard Schön und Heinrich Jilek

herausgegeben von

Ernst Wilmanns · Hermann Unger

Friedrich Knorr

12. Jahrgang 1936



BTG

Verlag und Druck von B. G. Teubner in Leipzig und Berlin

Printed in Germany

Inhaltsverzeichnis.

Philosophie und Pädagogik.

Religion.

Geistes- und Dichtungsgeschichte.

Geschichte.

Altertumskunde.

Neue Sprachen.

Wissenschaftliche Fachberichte.

Mitarbeiterverzeichnis.

Bauer, Dr. Wilhelm, Eisenach

Eibl, Univ.-Professor Dr. Hans, Wien

Fink, Univ.-Bibliothekar Dr. Reinhard, Leipzig

Fox, Oberstudiendirektor Dr. Robert, Breslau

Friese, Studienrat Dr. Hans, Gera

Gaiser, Oberstudiendirektor Dr. Konrad, Stuttgart-Cannstatt

Gerber, Univ.-Professor Dr. Hans, Leipzig

Gerber, Univ.-Professor Dr. Rudolf, Gießen

Glaeser, Dr. Friedrich, Wien

Gohlke, Studienrat Dr. Paul, Berlin-Lankwitz

Grosche, Pfarrer Dr. Robert, Brühl-Vochem

Horn, Studienrat Dr. Paul, Weimar

Jilek, Univ.-Bibliothekar Dr. Heinrich, Leipzig

Kämpf, Dr. Hellmut, Rom

Kirsten, Dr. Ernst, Leipzig

Knoche, Dozent Dr. Ulrich, Göttingen

Knorr, Univ.-Bibliothekar Dr. Friedrich, Leipzig

Kunkel, Univ.-Professor Dr. Wolfgang, Göttingen

Lützeler, Dozent Dr. Heinrich, Bonn

Maschke, Univ.-Professor Dr. Erich, Jena

Merk, Dr. Heinrich, München

Müller, Dr. Joachim, Leipzig

Olzscha, Studienrat Dr. Karl, Leipzig

Oppermann, Univ.-Professor Dr. Hans, Freiburg

Rüdiger, Dr. Horst, Altona

Schier, Univ.-Professor Dr. Bruno, Leipzig

Schirmer, Univ.-Bibliothekar Dr. Reinhold, Leipzig

Schön, Professor Dr. Eduard, Hamburg

Sennewald, Studienrat Richard, Schleiz

Stettner, Dr. Leo, Burghausen/Salzach

Studnicki, Professor Dr. Wladyslaw, Warschau

Volkmann, Dozent Studienrat Dr. Hans, Marburg

Wenzl, Univ.-Professor Dr. Aloys, München

Wilmanns, Oberstudiendirektor Dr. Ernst, Wuppertal-Barmen

Der lebendige Mensch und die Erkenntnisfrage.

Von

Friedrich Knorr.

Wenn wir hier die Erkenntnisfrage aufwerfen, so kann das weder bedeuten, daß wir an dieser Stelle eine Lösung des Problems unternehmen wollen, das in ihr zum Ausdruck kommt, noch daß wir Grundlinien einer bestimmten Erkenntnistheorie als besonderer Fachwissenschaft entwickeln wollen. Das, worauf es uns bei dieser Fragestellung ankommt, ist vielmehr, einen Beitrag zu geben zur Klärung der besonderen Voraussetzungen, unter denen in dieser geschichtlichen Stunde das Erkenntnisproblem als ein entscheidendes Anliegen vor uns steht. Die großen Ereignisse dieser Epoche haben den Menschen in einer ganz neuen Weise beansprucht und den Schwerpunkt der Bewertung seiner Kräfte vollkommen verschoben. Sie haben damit das Bild völlig verändert, das er sich von sich selber machte, und das hat sich ganz besonders stark ausgewirkt im Hinblick auf die Bedeutung, die er der Vernunft, dem Geiste und dem Denken im weitesten Sinne für seine Daseinsgestaltung und für die Bewältigung seiner größten und schwerwiegendsten Aufgaben einräumte. Es bedarf keines besonderen Tiefblickes, um zu erkennen, daß der scheinbar unerschütterliche Glaube an die führende Kraft dieser Mächte, wie er das XIX. Jahrh. in verschiedenen Formen beherrscht hat, dahingesunken ist und einer neuen Haltung Platz gemacht hat, die noch nicht zu einer endgültigen Abklärung gekommen ist. Man bemüht sich heute, den Menschen von anderen Schichten seines lebendigen Wesens her entscheidend zu bestimmen, ohne daß die Tatsache der Erkenntnis hierbei schon eine befriedigende Einordnung gefunden hätte. Andererseits kann es keinem Zweifel unterliegen, daß auch der neue Mensch — so vielfach gewandelt durch das geschichtliche Schicksal der Zeit — vor entscheidenden Aufgaben steht, zu deren Bewältigung er der Erkenntnis nicht weniger bedarf als in früheren Epochen. Im Gegenteil hat gerade seine neue Wirklichkeit eine Fülle von Fragen aufgeworfen, die eine außerordentliche Belebung des erkennenden Bemühens im Gefolge haben müssen. Die seit langem besprochene Krisis der Wissenschaften würde nicht so tief und als so schwerwiegend empfunden, wenn das Gefühl für die Notwendigkeit einer neuen Mächtigkeit des erkennenden Geistes nicht auch heute so lebhaft wäre.

In dieser Lage erscheint es erforderlich, den Blick allmählich auf das allgemeine Problem der Erkenntnis zu lenken, das sich mit Notwendigkeit immer dringlicher aus ihr erheben muß. Es gilt die Frage aufzuwerfen, unter welchen besonderen Umständen die Erkenntnis für uns heute zu einem lebenswichtigen Anliegen

wird. Dabei wird es von entscheidender Bedeutung, ihren lebendigen Ansatz selbst aufzudecken in seiner einmaligen geschichtlichen Gestalt in dieser Stunde. Denn an allgemeinen Aufrufen zu einer Besinnung auf den hohen Wert des Geistes und die Notwendigkeit, sich seiner Führung wieder anzuvertrauen, hat es seit Jahren nicht gefehlt. Eine Überwindung der geistigen Krise aber wurde dadurch ebensowenig bewirkt wie eine Klärung unserer besonderen Lage. Der Mensch dieser Zeit ist viel zu sehr mit der Erhaltung seiner Existenz und im Vollzug dessen mit der Bewältigung der auf ihn einstürmenden Einzelfragen beschäftigt, als daß dieser allgemeine Aufruf ihn in der Tiefe aufrüttelnd ansprechen könnte. Wohl aber muß es möglich sein, in der lebendigen Beanspruchung des Menschen durch die mächtigen Anliegen der Zeit den Anteil sichtbar zu machen, der allein dem erkennenden Bemühen zukommen kann, und von hier aus einen Ausblick auf die neue Bestimmung zu eröffnen, die die Erkenntnis finden muß. Diesen Ausblick wenigstens zu gewinnen, wenn auch nur in den größten Umrissen, erscheint heute um so wichtiger, als es ebensowenig zweifelhaft sein kann, daß eine umfassende Bestimmung unserer neuen Auffassungen erst nach Jahren der Arbeit möglich sein wird, wie es gleichwohl notwendig ist, daß eine klare Einsicht in die Zusammenhänge uns heute bereits in der Gestaltung dieser Arbeit leitet. Denn die Wissenschaft bedarf auch in der Einzelforschung eines festen Bewußtseins ihres Sinnes und Wertes und des inneren Zusammenhanges ihrer Bemühungen. Gerade die letzten Jahrzehnte ihrer Geschichte haben offenbart, wie schnell sie ihre größten Antriebe verliert, wenn ihr dieses entschwindet. Dieses Bewußtsein aber entspringt allein einer festen Überzeugung von den Aufgaben der Erkenntnis im Ganzen der Existenz. Indessen wird sich zeigen, daß hier nicht der einzige lebenswichtige Antrieb liegt, die Erkenntnisfrage zur Klärung zu bringen. In den gewaltigen Umschichtungen der Zeit ist sich der Mensch selbst das größte und drangvollste Rätsel geworden. Während er eine alte Welt versinken sieht und mit ungebrochener Kraft den Schritt zu neuen Ordnungen wagt, erhebt sich die Frage nach dem Sinn seines Daseins mit neuer Mächtigkeit. Diese Frage aber kann keine Antwort finden, ohne daß das Erkenntnisproblem irgendwie mit entschieden würde — sei es positiv oder negativ. Und gerade diese Entscheidung wird um so schwerwiegender sein, je weniger der Mensch dieser Zeit gewillt ist, im Aufbau einer neuen Welt die größten und mächtigsten Antriebe seiner eigenen Geschichte preiszugeben.

Um hier einige Grundlinien dieser Problemlage und der aus ihr sich ergebenden Folgerungen aufzuzeigen, wird es zunächst notwendig, die Ursachen darzulegen, die diese in ihrer geschichtlichen Besonderheit bewirkt haben. Dabei ergibt es sich von selbst, daß der Krieg in den Mittelpunkt der Betrachtung rückt. Im Ablauf dieses ungeheuren Ereignisses werden die entscheidenden Momente am sichtbarsten und mächtigsten hervortreten und am klarsten deutlich gemacht werden können. Es wird sich von hier aus dann um so leichter zeigen lassen, in welchem Umfange auch andere Geschehnisse an der Wandlung unserer

Auffassungen mit gewirkt haben. Von hier aus werden sich nicht nur die tieferen Wurzeln der gegenwärtigen Lage erkennen lassen, sondern sich auch Ausblicke auf neue Ansätze und neue Möglichkeiten ergeben, deren Erfassung für die Behandlung unseres Problems von entscheidender Wichtigkeit ist. Es wird damit für die Behandlung philosophischer Probleme ein neuer Weg beschritten, dessen Notwendigkeit allein die folgenden Darlegungen erhellen können. Ungewöhnlich kann er nur denen erscheinen, die sich noch nicht klar darüber geworden sind, wie mächtig und unentrinnbar der Krieg gerade auf unsere innere Stellung zur „Welt" eingewirkt hat.

Die Bedeutung des Krieges für unsere Frage ist nun eine doppelte: er hat einmal unsere Bewertung der Leistung der Erkenntnis im Ganzen der menschlichen Existenz völlig verändert, und er hat zum anderen unsere Auffassung vom Menschen tief gewandelt. Betrachten wir zunächst diese Punkte im Einzelnen.

Im Krieg kämpfte der deutsche Mensch um seine Existenz. Je länger der Krieg dauerte und je erbitterter er wurde, um so unerbittlicher enthüllte er, daß das deutsche Volk sein nacktes Dasein zu verteidigen hatte. In diesem Kampf um Sein oder Nichtsein enthüllte sich inmitten einer hochentwickelten Kultur eine Grundtatsache der Existenz mit der unheimlichen Schwere des unabänderlichen geschichtlichen Ereignisses: die urtümliche Bedrohtheit des Menschen und die Notwendigkeit, dieser Bedrohtheit mit der Dreingabe seines Fleisches und Blutes, mit der Hingabe seines Lebens zu begegnen. Die Tatsache einer geistigen Welt vermochte dieses Schicksal weder aufzuhalten noch abzuschwächen — es vollzog sich nach einem ehernen Gesetz ganz ohne Rücksicht darauf, ob sie da war oder nicht. Der Mensch aber, der ihm ausgesetzt war, konnte sich in der Lage, in der er sich plötzlich vorfand, nicht darauf berufen, daß er erkennendes Wesen war. Die Ereignisse forderten den Einsatz seines Lebens im Fortgang eines schicksalhaften Geschehens, vor dessen gewaltigem Ablauf die leitende Macht der Vernunft gänzlich versagte. Er sah sich diesem Schicksal anheimgegeben und war ihm als Einzelner unrettbar ausgeliefert. Hier gab es kein Entfliehen. Hinter der geistigen Welt, die er sich aufgerichtet hatte als sein scheinbar eigentliches menschliches Reich, wurde eine härtere Wirklichkeit sichtbar, die seiner Vernunft nicht bedurfte, die seinem schöpferischen Geiste Hohn sprach, die ihn als lebendiges Geschöpf beanspruchte und der er nur als solches standzuhalten vermochte. Hinter dem Bild des Menschen, bestimmt durch die Vorherrschaft von Vernunft und Erkenntnis, durch die er an einer unvergänglichen höheren Welt teilhaben sollte, wurde der wahre Mensch sichtbar: ein lebendiges Wesen, einem unberechenbaren Schicksal und unentrinnbarem Tode ausgesetzt, ein sterbliches Geschöpf, das im Kampf um sein Leben den ihm zugemessenen Umkreis seiner Aufgaben erfüllte und sein Ende ungefragt hinnehmen mußte.

Vor dem Ungeheuren dieses Ereignisses mußte der Glaube an die Vorherrschaft der Vernunft und die für ihn als Menschen entscheidende Macht der Erkenntnis zerbrechen. Vernunft und Erkenntnis in dieser Auslegung erwiesen sich als Schall und Rauch vor den harten Tatsachen der Existenz.

Entweder war dieser Kampf um das Dasein, der die Kräfte des Menschen verzehrte und sein Leben ausfüllte, sinnlos vor einer größeren unvergänglichen Welt des Geistes, oder diese erwies sich bestenfalls als bloßes Glied der Wirklichkeit selber, deren eigentlicher Wesensausdruck dieser Kampf war. Dann aber mußte sie ihre Unabhängigkeit, ihre zeitlose Jenseitigkeit und damit den eigentlichen Zauber verlieren, mit dem sie dem Leben des Menschen eine höhere Bestimmung gegeben hatte. Die Härte der Geschehnisse ließ keine Wahl in dieser Frage. Damit aber fiel zugleich der Glaube an das existenzielle Gewicht einer selbständigen schöpferischen Vernunft. Es bedarf keines Hinweises darauf, wieviel gründlicher dieser hier durch die Wirklichkeit selber ad absurdum geführt wurde, als es durch die Gedankenarbeit von Männern wie Kierkegaard und Nietzsche je hätte geschehen können.

Für diesen Vorgang aber wird nun eine zweite Wirkung des Krieges von entscheidender Bedeutung. Wie der einzelne Mensch durch ein größeres Schicksal sich in die Schwere dieser Anfechtung geworfen sah, so erfuhr er zugleich, daß er als Einzelner vor ihr überhaupt nicht bestehen konnte. Allein im Miteinandersein mit den Anderen fand er die Ermächtigung, sich diesem Schicksal zu stellen. So wurde in diesem Geschehen der Glaube an den Menschen als einen Einzelnen, der seine eigenen Wege gehen könnte und einen letzten Sinn in seiner individuellen Besonderheit trüge, als eine Fiktion zu Grabe getragen und die echte Wirklichkeit des Menschen als das Miteinandersein wiederentdeckt — und zwar nicht auf dem geruhsamen Weg der Einsicht, sondern durch den härtesten Zwang der unabänderlichen Wirklichkeit selber. Der Mensch vollzog den Schritt zum echten Miteinandersein nicht aus Freiheit oder irgendeiner anderen Ermächtigung seiner an sich unabhängigen moralischen Person, sondern er fand sich, in die höchste Not der Existenz geworfen, auch als der Einzelne, der er war und blieb, in ihm vor als in seiner eigentlichen „Welt". Wenn er leben wollte, hatte er keine Wahl zwischen Möglichkeiten — er hatte sich für die Wirklichkeit zu entscheiden. Und doch gab er gerade in dieser Entscheidung das individuelle Sein keineswegs auf. Nicht nur daß der Tod, der ihm drohte, sein Tod war, den kein anderer ihm abnehmen konnte — er erfuhr zugleich, daß das Miteinandersein nur dadurch erhalten wurde, daß er wie jeder andere sich gerade als Einzelner restlos einsetzte, was die Bedeutung des Einzelnen nicht minderte, sondern gerade verstärkte. So sah er sich — in seine eigentliche schonungslose Wirklichkeit gestellt — einer ungeheuren inneren Spannung ausgesetzt: er war und blieb Einzelner, was gerade im Angesicht des Todes unverkennbar in Erscheinung trat, und er war doch nur Glied eines größeren Ganzen, aus dem und für das er lebte. In dieser inneren Spannung wußte er sich tiefer und entscheidender bestimmt, als es durch Vernunft und Erkenntnis jemals möglich war — sie war das eigentliche Geheimnis seines Wesens, für das er keine Lösung und Erklärung fand, am wenigsten in dem Erkenntnisbegriff, der zuvor sein Sein hatte kennzeichnen sollen. Der Mensch war nicht mehr Herr und Meister seiner Welt — sondern fragwürdiges Rätsel, das Reich des Geistes, das er sich selber aufgerichtet

hatte, erwies sich als unverbindlich gegenüber der Welt, in der er sich vorfand. Und doch war er als Glied des Miteinanderseins jetzt aufgerufen zur höchsten Entfaltung seiner Kräfte, und gerade in der vollkommenen Hingabe erhielt sein Leben einen tiefen und entscheidenden Wert, durch die innere Beziehung auf die Anderen, die ihm innewohnte. Sein Tod — im Blick auf den Einzelnen allein ein Gang in das Nichts — erhielt zugleich den tiefen Sinn des Opfers im Blick auf die Anderen. Er wurde dadurch für den Einzelnen nicht leichter — aber er fügte sich in einen größeren Zusammenhang des Lebens ein. So wenig es zunächst möglich war, Klarheit in dieses rätselvolle Sein des Menschen zu bringen, so sicher war doch, daß sich hier seine eigentliche Wirklichkeit offenbarte, sein wesenhaftes Dasein. Unter dem Zwang der schwersten Nöte wurde der Mensch zum Menschen. Er sah sich zu einem höchsten und sinnvollen Handeln aufgerufen — aber in ein völliges Dunkel gestoßen im Hinblick auf das eigene Selbst.

Es zeigt sich also, daß der Krieg nicht nur eine existenzielle Vertiefung des Menschenbildes im Blick auf den Tod bewirkte, sondern zugleich die unmittelbare Gliedschaft des Einzelnen im Miteinandersein als eine wesenhafte Bestimmung seiner Existenz enthüllte.[1]) Das Miteinandersein, aus dem das Selbst lebt und das sein Leben einfordert bis zum Opfer dieses Selbst, erwies sich als das Überlebende, das seinem Dasein Sinn und Wert gab. Daraus aber ergibt sich zugleich — bei aller vorläufigen Ungeklärtheit des neuen Menschenbildes —, daß der Mensch sehr wohl eine höhere Bestimmung hat als das bloße Sterben — aber diese Bestimmung liegt nicht in einem Reiche der Ideen und des Geistes, das die Erkenntnis schöpferisch setzen könnte, sondern in der Gemeinschaft mit den Anderen, die als Höchstes nicht Erkenntnis von ihm fordert, sondern die Hingabe seines Lebens im Wirken und Werken an dem ihm vom Schicksal zugewiesenen Platz.

Der Krieg stellte den Menschen unter Lebensbedingungen von beispielloser Härte. Aber er enthüllte eben deshalb sein wahres Sein. Zweifellos ist die Auswirkung dessen auf das Leben der Gemeinschaft im Einzelnen in seinem Verlauf und in der ersten Folgezeit nicht durchdacht worden. Im Gegenteil zeigte das erste Jahrzehnt des Friedens, in welchem Maße ein großer Teil der Menschen sich bemühte, den Folgerungen zu entfliehen, die sich aus ihm mit Notwendigkeit ergeben mußten. Sie versuchten die Erinnerung an ihn auszulöschen, und es ist von schwerwiegender Bedeutung zu sehen, in welchem Maße die durch ihn in Frage gestellte „Erkenntnis" an diesem Prozeß beteiligt war. Der Mensch versuchte — im wiedergefundenen Vertrauen auf das schöpferische Vermögen seiner Vernunft — nun erst recht eine Welt zu errichten, die die Gefährdungen,

---

1) Diese Seite des Existenzphänomens hat Heidegger nicht gesehen, woraus sich das Unbefriedigende seiner Auslegung erklärt. Es ist im übrigen kennzeichnend für seine Philosophie, daß sie vielmehr Kierkegaardsche und Nietzschesche Spekulationen fortsetzt als aus einem unmittelbaren Verständnis der durch den Krieg einzigartig enthüllten Wirklichkeit herauswächst. Für Jaspers gilt im Grunde dasselbe. Das ganze Existenzproblem ist vom Kriegserlebnis her neu in Angriff zu nehmen.

die der Krieg enthüllt hatte, ausschloß. Aber gerade hier zeigte sich nun unter veränderten Bedingungen nochmals die Erfolglosigkeit dieses Bemühens. Das geistige Reich, das der Mensch nach wie vor sich zu errichten mühte, erwies sich als Illusion vor der Härte der Wirklichkeit — es hielt die Bedrohung nicht auf —, ja, es förderte sie, indem es den Einzelnen den Blick auf die harten Tatsachen ihres wahren Daseins verdeckte. Das bolschewistische Chaos, als das Widerspiel des echten Miteinanderseins, kam in immer größere Nähe, und obwohl der Bolschewismus getragen wurde vom Glauben an die von der Vernunft gesetzte glückselige Gesellschaft, hätte er zweifellos das Ende der deutschen Lebensgemeinschaft bewirkt. In dieser Lage ist die nationalsozialistische Revolution von nicht geringerer Bedeutung als der Krieg. Denn sie brachte die durch diesen enthüllte Wirklichkeit des deutschen Menschen zum Durchbruch und machte sie zur Grundlage der neuen Lebensgestaltung der Gemeinschaft auch unter den veränderten Bedingungen des Friedens. Nicht durch die Anstrengungen des erkennenden Geistes wurde der Untergang vermieden — sondern durch den lebendigen Menschen, der den Kampf um seine Existenz noch einmal aufnahm, wie es im Krieg geschehen war. Es ist kein Zufall, daß die Revolution getragen wurde von den Männern des Krieges und von der Jugend, die, wenn auch nur mittelbar, von ihm geprägt wurde. In der Tiefe ihrer Anschauungen lebt das Bild des wahren Menschen, wie es der Krieg offenbart hatte: des sterblichen Einzelnen, der sich für die Gemeinschaft opfern muß, weil er nur aus ihr lebt, und der darin allein den höchsten Sinn seines Daseins findet. Es wurde also hier, unter anderen Verhältnissen als sie der Krieg geschaffen hatte, in der gleichen Weise die Fragwürdigkeit der traditionellen Auffassung der Erkenntnis offenbar, ebenso wie die der Auslegung des Menschen als eines durch sie allein entscheidend bestimmten Einzelwesens.

Wenn wir also den Blick zunächst auf die unmittelbaren Auswirkungen, die diese Ereignisse auf die Bewertung des erkennenden Bemühens haben mußten, wenden, so zeigt sich, daß sie vorerst rein negativer Art waren. Wir sahen, wie im Krieg der Glaube an ein selbständiges Erkenntnisvermögen ebenso verschwinden mußte wie der an die schöpferische Mächtigkeit der Vernunft. Die Erkenntnis vermochte den Ablauf der Ereignisse weder zu verhindern, noch vermochte sie ihn entscheidend zu verändern. Während der Mensch um sein Leben kämpfte, entschwand das Reich des Geistes seinen Blicken. Der Anspruch, der an ihn erging und ihn zur Hingabe verpflichtete, kam nicht aus dieser höheren Welt. Er kam aus den Tiefen der eigenen Existenz, die die Wirklichkeit der Gemeinschaft war. Indem er hier mit allen lebendigen Kräften sich gebunden sah, und indem er erfuhr, daß es hier um das Letzte ging, das er einzusetzen hatte, wurde offenbar, daß er ein wahrer Mensch nur war, sofern er alle jene Kräfte für diese große Aufgabe aufs Spiel setzte. Nicht seine Erkenntnis, sondern sein lebendiges Wirken im Ganzen, dem er zugehörte, entschied über ihn. Die nationalsozialistische Revolution verstärkte diese Wirkung und erhärtete sie an einem neuen geschichtlichen Beispiel. Nicht Vernunft und Erkenntnis

überwanden die Gefahr des Chaos, sondern allein der lebendige Mensch im geeinten politischen Willen der Nation. Zugleich aber offenbarte die Notwendigkeit dieses Vorganges, daß der Mensch sich den Folgerungen nicht entziehen kann, die sich aus dem Anspruch seiner eigenen Wirklichkeit für ihn ergeben. Es genügt keineswegs die Einsicht in den illusionären Charakter des traditionellen Erkenntnisbegriffs. Es ist vielmehr notwendig, seinen geschichtlichen Auswirkungen im Miteinandersein entgegenzutreten, wenn dieses nicht selbst immer wieder der Gefahr ausgesetzt werden soll, im Blick auf eine illusionäre Welt zugrunde zu gehen. Das aber vermag die Erkenntnis nicht selbst zu leisten — es ist Sache der in der ganzen Tiefe ihrer Aufgaben verstandenen Politik.

Es war erforderlich, diese Zusammenhänge in die Tiefe zu verfolgen, um die gegenwärtige Lage des Geistes zu verstehen. Das Mißtrauen gegen alle Ansprüche der Erkenntnis hat existenzielle Wurzeln und ist deshalb durch Beschwörungen ebensowenig zu überwinden wie durch geistesgeschichtliche Erinnerungen irgendwelcher Art. Der Kampf gegen den Intellektualismus ist die sichtbare Gestalt der Ablehnung, die der Glaube an eine schöpferische Vernunft notwendig finden muß. Andererseits verstehen wir jetzt, daß in den Bemühungen um eine neue Erfassung des lebendigen Menschen nicht die Erkenntnis, sondern solche Werte voranstehen, die ihn im Hinblick auf seine Bestimmung in der Lebensgemeinschaft als lebendige, handelnde Ganzheit kennzeichnen: Rasse und Blut, Charakter, Tatkraft, Mut und Glaube usw., und es ist uns jetzt aus der existenziellen Bindung des Einzelnen im Miteinandersein klar, daß die Forderung des Primates der Politik unter allen Umständen auch gegenüber der Erkenntnis in jeder Form festgehalten werden muß.

Zugleich war es notwendig, der Verwurzelung dieser Vorgänge im Menschen selbst genauer nachzugehen, um vor allem begreiflich zu machen, daß die Notwendigkeit des erkennenden Bemühens trotz dieser Haltung nun nicht einfach aus der geschichtlichen Tatsache der Wissenschaft demonstriert werden kann. Die Wissenschaft ist nicht nur durch die in ihrer Arbeit selbst sichtbar werdende Krisis fragwürdig geworden — denn diese könnte ihren Grund nur in einer Schwäche der methodischen Kraft haben — sondern durch die dargelegte gänzliche Wandlung in der Auffassung und Bewertung der Erkenntnis und durch die Unbedingtheit des politischen Anspruches der Gemeinschaft an den Menschen, wie er in Krieg und Revolution in seiner Notwendigkeit sichtbar geworden war. Wenn der Sinn des menschlichen Daseins sich in der Hingabe an die Lebensgemeinschaft des Volkes erschöpft, bedarf die wissenschaftliche Arbeit selbst von hier aus einer eigenen Rechtfertigung. Sie kann also nicht als Beweis für die Notwendigkeit der Erkenntnis dienen, sondern muß selbst aus einer aus dem Dasein neu verstandenen Aufgabe der Erkenntnis abgeleitet werden. Was Wissenschaft ist, ist heute durchaus fragwürdig, obwohl es die Wissenschaft noch gibt. Wenn wir also nunmehr die Frage aufwerfen, ob mit der Ablehnung einer schöpferischen Vernunft und der Forderung des Primates der Politik ein endgültiges Verdammungsurteil über alles erkennende Bemühen überhaupt

gesprochen sei, oder ob sich die Forderung einer neuen Auffassung der Erkenntnis von hier aus ergibt, müssen wir wiederum von der Lage des Menschen selbst ausgehen, die wir als die für diese Stunde entscheidende zu umreißen suchten.

Dabei entsinnen wir uns zunächst der Tatsache, daß das Kriegserlebnis für den Menschen keineswegs allein den Einsturz einer überkommenen geistigen Welt bedeutet hatte. Es brachte ja im Gegenteil vor allem eine außerordentliche Steigerung der inneren Erfülltheit der Existenz mit sich und enthüllte die Zugehörigkeit des Menschen zu einer größeren, umfassenderen Wirklichkeit, die seinem Dasein in Leben und Tod erst Sinn und Bedeutung gab. Aber obwohl sie ihn zum Handeln in einem außerordentlich gesteigerten Sinne verpflichtete, offenbarte sie zugleich in einer zuvor niemals erlebten Tiefe die Rätselhaftigkeit seines Daseins. Der Spannung, in die er sich geworfen sah und in der er sein eigentliches irdisches Los erkennen mußte, entrang sich die Frage nach dem Sinn dieses Daseins als eine unumgängliche Begleiterscheinung seiner Existenz. Während das traditionelle Bild des Menschen versank, erhob sich das drängende Bedürfnis nach einer neuen Einsicht in sein wahres Wesen. Die Ereignisse des Krieges ließen keine Zeit, diesen Fragen nachzuhängen. Sie wurde zunächst so entschieden, daß der Mensch zum hingebenden Handeln in der Gemeinschaft unter allen Umständen verpflichtet war, und daß ihn keine Macht der Welt von dieser Verpflichtung entbinden konnte. Diese Entscheidung war der Ansatz einer Klärung — nicht aber eine wirkliche Antwort auf die Frage. Sie blieb lebendig, auch als das große Ringen beendigt war. Ja, sie zeigte jetzt erst die ganze Bedeutung ihrer geschichtlichen Wirkung.

In der Nachkriegszeit fühlte sich der größte Teil der Menschen der gewaltigen Spannung des Krieges enthoben. Wir bemerkten bereits, wie sehr er sich mühte, sie samt ihren Folgerungen zu vergessen. Um so stärker aber setzte nunmehr bei den entscheidenden Männern der Kampf um den wahren Menschen ein, der allein der heraufkommenden Gefahr des Chaos, das die Gemeinschaft nicht weniger bedrohte als der Krieg, begegnen konnte. Dieser Kampf entsprang zweifellos in erster Linie dem eisernen Willen zur Gemeinschaftsgestaltung und zur Erziehung des Einzelnen zum Handeln innerhalb dieser größeren Aufgabe. Aber es begleitet ihn doch von Anfang an das Bemühen um eine Klarstellung dessen, was der Mensch eigentlich sei. Und das wurde um so notwendiger und um so entscheidender, je mehr der Mensch sich bemühte, der harten Wirklichkeit seines eigenen Daseins zu entfliehen. Den politischen Kampf mit dem unermüdlichen Ringen um eine Aufhellung der menschlichen Existenz verbunden zu haben, bleibt das unvergängliche Verdienst der nationalsozialistischen Bewegung. Ihr Führer war ein Mann des Krieges und hatte, wie schon seine ersten Reden zeigten, die entscheidende Prägung des Krieges in die Welt des Friedens mitgenommen. Indem er nun aber die neue Wirklichkeit des Volkes zum Durchbruch zu bringen suchte, trat neben den Willen zum politischen Handeln von Anfang an die Notwendigkeit der Darlegung der Gründe dieses Handelns, denn er fand den größten Teil der deutschen Menschen nicht mehr in der Anspannung

an, die im Krieg die eigentliche Bestimmung der Existenz als die entscheidende Vorbedingung einer neuen Tatkraft enthüllt hatte. So vollzieht sich im Lebenswerk des Führers im engsten Zusammenhang mit der politischen Leistung der Beginn einer Klärung der neuen Wirklichkeit des deutschen Menschen in Gedanken und Wort, und sein Aufruf wirkte nicht zuletzt deshalb so mächtig, weil er von dem ausging, was im Krieg als das Entscheidende sichtbar geworden war: vom lebendigen Menschen in seiner Gefährdung und in seiner existenziellen Aufgabe im Miteinandersein, und weil er von hier aus nicht nur alles einer neuen Befragung unterwarf, sondern neu enthüllte, was entscheidend und wesentlich war. Wozu das rasende Geschehen des Krieges keine Zeit gelassen hatte, das wurde in der Welt des Friedens zur Notwendigkeit: der neue Mensch suchte innere Klarheit über sich und seine Welt selber. Aber dieser Vorgang war nicht die Leistung einer unabhängigen Vernunft, sondern er vollzog sich im Gefolge der politischen Tat und entsprang der leidenschaftlichen Auseinandersetzung des ganzen Menschen mit den Anliegen, die er in der Wirklichkeit des Miteinanderseins, deren lebendiges Glied er war, vorfand. Er gab sich nicht einer transzendenten Welt hin, sondern den Fragen, die ihn unmittelbar im Miteinandersein begegneten, und er schaffte nicht für ein Reich des Geistes, sondern für die Gemeinschaft, der er diente. Wir müssen in diesem geschichtlichen Vorgang nicht nur die Wirkung der großen Frage sehen, die der Krieg dem Menschen auferlegt hatte, sondern zugleich den unumstößlichen Beweis dafür, daß auch das politische Handeln den Menschen nicht von der Verpflichtung entbindet, sich in einer eigenen Weise um ihre Klärung zu mühen. Wie die Frage selbst seiner Existenz unmittelbar zugehört, so auch die Notwendigkeit, eine Antwort zu suchen. Und dabei nun ergaben sich hier aus der unmittelbaren Erfahrung des wahren Daseins, das im Angesicht der eigenen Vergänglichkeit den höchsten Einsatz der Kräfte für die Gemeinschaft forderte, eben aus dieser Forderung die großen Gegenstände eines neuen Fragens im Dienste dieser Aufgabe selbst: Dasein, Volk und Familie, Gemeinschaft und Reich, Staat und Ordnung, Herrschaft, Ehre, Freiheit, Gehorsam usw. Inmitten einer Krisis überkommener Vorstellungen von Erkenntnis und Geist entstand der Anfang einer neuen Leistung des Erkennens. Ihr entscheidender Gegenstand war nun die neue Wirklichkeit des Menschen, die die großen geschichtlichen Ereignisse offenbart hatten — ihr Ausgangspunkt war der Mensch, ihr Sinn war nicht Schöpfung, sondern Erfassung und Klärung des Vorgefundenen und Aufruf zur Ordnung des Notwendigen und darin Dienst am Menschen, der als politisches Wesen sich seine Welt der Gemeinschaft errichten und im Einsatz seines Lebens erhalten muß.

Damit ist aus dem Kern des geschichtlichen Geschehens ein neuer Ansatz der Erkenntnis gegeben. Erkenntnis ist jetzt nicht mehr Spekulation, sondern in ihr ergreift der Mensch Besitz von dem, was er hat, sie führt ihn nicht mehr aus seiner Wirklichkeit heraus in einen eigenen Raum, sondern sie ist nur noch eine besondere Seite seines Tuns und Wirkens. Nicht durch eine geistesgeschichtliche Rückbesinnung oder durch eine Philosophie muß sie einer politi-

schen Epoche in Erinnerung gebracht werden, sondern sie wächst unmittelbar aus ihr heraus. Indem der Mensch die ihm zugemessene Welt immer tiefer und fester ergreift, bringt er sie fortschreitend in Gang. Als Beispiel dafür möge das bedeutsame Problem des Reiches dienen. In dem Maße, in dem der politische Mensch den Tatbestand der Reichsordnung als das entscheidende Schicksal seiner Lebensgemeinschaft erfaßt und unter dem Zwang existenzieller Notwendigkeiten fortschreitend durchgestaltet und als konkrete Gestalt mit den Kräften dieser Zeit herausarbeitet, behauptet und vertieft, in dem Maße wird die erkenntnismäßige Durchdringung dieser Wirklichkeit einen wesentlichen Gegenstand der Erkenntnis schaffen, dessen allmähliche Klärung nun der politischen Tat selber wieder dienstbar werden kann. Der gleiche Vorgang wäre auf anderen Gegenstandsgebieten beispielhaft aufweisbar. Das Kriterium dieser Erkenntnis ist nicht Objektivität, sondern Wert und Bedeutung ihrer Leistung innerhalb der Lebensgemeinschaft, die im Dasein ihrer Träger auch ihr erst Dasein und Sinn gibt. Die Sachlichkeit ihrer Arbeit wird das Ergebnis gemeinschaftlicher Bemühungen der Einzelnen, die im Kraftfeld der Forderungen der gleichen Wirklichkeit stehen. Ihre Aufgabe ist jetzt Schaffung der Klarheit innerhalb einer jeweils gegebenen Wirklichkeit. Und als solche ist sie notwendig, im Dienst dieser Wirklichkeit selber. Ihr innerer Zusammenhang aber ruht in der Welt des Menschen selbst, die bei aller Vielheit der Erscheinungen Einheit, Ganzheit und Grenze ist, die im letzten im Wesen der Existenz selber angelegt sind.

Die inneren Möglichkeiten dieses Erkennens werden nunmehr durch zwei Momente bestimmt: durch die fortschreitende Erweiterung und Vertiefung der Aufgaben, die der Mensch in der politischen Verwirklichung seiner Welt sich gestellt sieht, und durch die Leidenschaft, mit der er sie ergreift. Damit erhält der „geistige Mensch" eine neue Bestimmung: er ist der, in dem die Fülle dieser Welt lebt und in dem die Leidenschaft ihrer Erfassung und Gestaltung sich in der Kraft der gedanklichen Durchdringung und Darlegung äußert. Er ist in einem ganz besonderen Maße Diener der in der Tat gestalteten Wirklichkeit seines Volkes.

So entfaltet sich aus der konkreten Situation der Gegenwart ein neues Erkennen, das einen Neuanfang darstellt, insoweit der Mensch dieser Gegenwart seine Wirklichkeit neu ergreift — und zwar unabhängig und unbeeinflußbar durch eine noch fortwirkende alte Wissenschaft, die infolge der inneren Aushöhlung ihrer entscheidenden Antriebe einem unabänderlichen Ende zugehen muß, einem Ende, das die ihres erkenntnismäßigen Auftrages bewußte Gegenwart nun nicht nur nicht mehr bedauern kann, sondern das sie in seiner inneren Notwendigkeit nun erst wahrhaft versteht. Und doch wird gerade der schaffende Mensch dieser Gegenwart ihren bedeutenden Leistungen in einem fruchtbaren Sinne begegnen können, insofern sie nämlich sich um die Klärung solcher Gegenstände bemüht, die er selbst als Tatbestände seiner Wirklichkeit vorfindet und deren erkenntnismäßige Bearbeitung ihm nunmehr selbst auferlegt ist. Ja, er wird sich nun auch der Führung großer Geister der Vergangenheit anvertrauen,

dort wo sie ihm helfen, diese seine Wirklichkeit tiefer und umgreifender zu erfassen, als es ihm selbst möglich wäre. Denn die größten und entscheidendsten Anliegen der Wirklichkeit, um deren Gestaltung er ringt, gehören nicht dieser Zeit allein, sondern dem Volk im Ganzen seines geschichtlichen Daseins. An ihnen wird in allen großen Epochen seines Werdens in der Zeit gebaut. Den angesammelten Reichtum der hier erarbeiteten Erkenntnisse aber darf der Mensch dieser Zeit nützen, der unter den gewaltigen Drangsalen und Heimsuchungen des Krieges und des Zusammenbruches sein wahres Wesen und die Wirklichkeit seiner Welt wiederfindet und mit der Leidenschaft des durch die Not des Daseins auf das Letzte und Unbedingte Ausgerichteten an der Erhaltung und Ausgestaltung dieser Welt wieder wirken darf. Gerade der, der damit den Blick auf das Ganze wiedergewonnen hat, wird jetzt um so tiefer verstehen, in welcher Weise vergangene Zeiten mit der gleichen Wirklichkeit gerungen haben, er wird die inneren Antriebe und die Ergebnisse ihrer Arbeit erfassen und von der entscheidenden Mitte her messen und werten können. Aber indem er so der Überlieferung begegnet, erschließt sich ihm zugleich eine neue Dimension der Wirklichkeit selbst. Er sieht, wie seine entscheidenden Anliegen zugleich die der Vergangenheit waren und wie der Unterschied der Epochen nicht zuletzt darin liegt, wie tief sie diese zu gestalten und zu begreifen vermochten. Er gewinnt auf diese Weise Einblick in die unvergängliche, d. h. die die Zeiten überdauernde Struktur seiner Welt und erfaßt zugleich die Eigenart ihrer Entwicklung in der unterschiedlichen Kraft ihrer Gestaltung und Behauptung in der jeweiligen Gegenwart. So erwächst ihm der Blick auf die Zeit nicht nur aus dem Blick auf die eigene Vergänglichkeit, sondern zugleich aus der Begegnung mit dem größeren Ganzen der Gemeinschaft, die ihn als Lebendiges überdauert. Es ist nicht zuletzt die Erkenntnis, die ihm die Kraft gibt, in der Mitte der Zeit an dem ihm zugemessenen Ort zu beharren und tatkräftig zu wirken. Der heroische Einsatz gewinnt seinen tiefen Sinn nicht nur durch die Unbekümmertheit vor dem Tod als dem großen Nichts, sondern durch das Bewußtsein der Hingabe an die unvergänglichen Anliegen der Gemeinschaft, die der Einzelne als erkennendes Wesen als seine eigentliche Wirklichkeit begreift. Wir verweisen hier noch einmal auf das bedeutsame Beispiel des Reiches. Der deutsche Mensch dieser Zeit hat es als die Gestalt wieder erfaßt, deren die Gemeinschaft bedarf, wenn sie sich behaupten will. Aber er erfährt zugleich die Härte der Kämpfe, die seine Verwirklichung und Erhaltung fordert. Aus dieser Beanspruchung heraus begegnet er der Vergangenheit seines Volkes und erkennt in den verschiedenen Zeiten den Kampf um das Reich. Er erfährt, wie dieses Anliegen seit dem frühen Mittelalter die Volksgemeinschaft bestimmt, wie es, bald in seiner Tiefe erkannt, bald nur dunkel geahnt und verworren gesehen, immer wieder den Weg des deutschen Menschen festlegt, sein Miteinander ordnet. Dieser Rückblick offenbart ihm nicht allein, daß das große Anliegen seiner Zeit nicht nur eine Angelegenheit des Heute ist, er vermag ihm jetzt zu helfen, es selbst tiefer und umfassender zu sehen, er erschließt ihm zugleich die Mittel, die zu seiner Bewältigung bisher ergriffen wurden.

Die Aufgaben, die sich damit ergeben, sind außerordentlich. Sie werden nur in langer Anstrengung zu lösen sein. Sie leiten eine neue Epoche ein und setzen das gemeinschaftliche Bemühen vieler verwandter Männer voraus. Sie bringen fürs erste ein Überwiegen der Arbeit an den Gegenständen selber, die in ihrem Reichtum die Wirklichkeit bilden. Erst im Vollzug dieser Arbeit wird der Grund zu einer neuen Wissenschaft gelegt, die die Auseinandersetzung mit der überkommenen Wissenschaft und ihren Ergebnissen wirklich fruchtbar werden läßt. Dabei wird ihrer unmittelbaren Bedeutung gemäß die Begegnung mit der Geschichte im Vordergrund stehen, — aber auch die Erforschung der Natur wird durch die neuen Ansätze eine neue Belebung erfahren. Nach der Methode und den inneren Prinzipien dieser Arbeit im einzelnen heute schon zu fragen, wäre verfrüht. Sie muß sich erst entfalten, und wir müssen uns damit begnügen, zunächst die Voraussetzungen sichtbar zu machen, unter denen dies geschieht. Objektivität von ihr zu fordern aber hieße, ein Prinzip aus einer geistigen Welt an sie herantragen, die für sie keine bindende und verpflichtende Kraft mehr hat. An die Stelle dieses ordnenden Gesichtspunktes muß eine neue Ausrichtung auf die die Einzelnen bindende Wirklichkeit selber treten, die den Gegenständen ihre Ordnung, ihren Wert und ihren Zusammenhang verleiht. Die Einsicht in ihr Gefüge entscheidet im letzten über die Art und die Möglichkeiten der Erkenntnis und damit über deren Wesen selbst. Aber wie sie eben nur Wirklichkeit wird dadurch, daß der Mensch das Ganze seiner Existenz tatkräftig „verwirklicht", so zeigt sich der innere Zusammenhang dieses Problems mit der zentralen Frage nach dem Wesen des Menschen selbst. Das Wesen des Erkennens darstellen, heißt jetzt den Menschen selber auslegen, entfalten, wie er aus seinem entscheidenden Zentrum die ihm zugemessene Welt verwirklicht und behauptet. Den Gegenstand dieses Erkennens umreißen wollen, würde heißen das Ganze dieser Welt selbst erfassen und darlegen. Das wird eine Aufgabe der Zukunft sein, aber indem jene Frage als die wesentlichste, aber auch schwerste Erbschaft des Krieges unser erkennendes Bemühen um die Gegenstände ständig begleitet und ihm die Ausrichtung auf einen zentralen Kern gibt, zeigt sich, daß unsere Entscheidung für die Arbeit an der Wirklichkeit nicht eine Entscheidung für den Positivismus ist, sondern für eine vertieft verstandene und echte Philosophie. Das, was den Ausgang und Ansatzpunkt unserer Arbeit bestimmt hat, erweist sich zugleich als ihr letztes und entscheidendes Ziel.

Wer die ganze Schwere und unergründliche Tiefe dieses Problems durchschaut hat, erwartet heute nicht, daß es gelöst ist. Er versteht insbesondere, daß in der Anwort, die die Frage nach dem Menschen gegenwärtig findet, die praktisch-politischen Züge überwiegen. Der Mensch ist handelndes Wesen in der Gemeinschaft, von der er Leben und Dasein empfängt. Das ist und bleibt zunächst das Entscheidende. Aber der in die Tiefe der Zusammenhänge Dringende weiß auch, daß diese Antwort nur die eine Seite der Sache trifft. Auch die neue Wirklichkeit des Menschen hat ihn längst als ein erkennendes Wesen enthüllt — es handelt sich nur darum, daß er sich aus ihr als solches begreift. Dann erst wird die

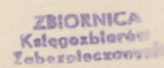
Erkenntnisfrage eine wirkliche Antwort finden. Und sie kann nicht nur ein prinzipielles Bedürfnis seiner Auseinandersetzung mit den vielen ihm aufgegebenen Problemen seiner Welt sein, sondern zugleich ein Anliegen seines irdischen Schicksals überhaupt, denn die politische Tat selbst, in der er mit diesem in einem letzten und entscheidenden Sinne ringt, hat der Erkenntnis in einem ebenso entscheidenden Sinne bedurft.

Das erkennende Bemühen wird in dieser politischen Epoche also nicht etwa gehemmt, sondern es wird ihm ein unendlich vertiefter Anstoß gegeben. Die Erkenntnisfrage ist nicht unzeitgemäß — sie ist vielmehr eines unserer wesentlichsten Anliegen. Aber ihre Inangriffnahme ist an die Voraussetzungen gebunden, die der eherne Gang des geschichtlichen Schicksals selber gesetzt hat. Wir müssen uns heute mit dem Ausblick darauf begnügen — aber schon er gibt Kraft und Hoffnungsfreude.

So gefestigt in der eigenen Zeit dürfen wir noch einen geschichtlichen Rückblick tun. Es erscheint nunmehr unendlich wichtig, zu sehen, daß der Kampf gegen den Irrglauben einer schöpferischen Vernunft und gegen das von ihm geprägte Menschenbild und die Bemühung um eine wirkliche Bestimmung der Erkenntnis eine entscheidende Tatsache unserer Geistesgeschichte gewesen ist, und daß es unsere bedeutendsten Männer waren, die zu ihm aufriefen. Luthers leidenschaftliche Ablehnung der Scholastik und seine Glaubenslehre deuten diese Lage an, ohne ihr freilich einen klaren Ausdruck zu geben. Leibniz hat mit diesem entscheidenden Problem gerungen. Kants Lebenswerk aber steht vollkommen im Zeichen dieser Auseinandersetzung. Wir verstehen jetzt, wie er im Primat der praktischen Vernunft dem Menschen das Handeln in der Gemeinschaft als höchste Bestimmung auferlegen konnte, um zugleich einen kritischen Kampf zu führen gegen die spekulative Vernunft, der doch nur die echte Erkenntnis retten sollte. Wir sehen nicht nur den Ethiker oder den Erkenntnistheoretiker, sondern den ganzen Menschen Kant, der mit dem ganzen Problem des Menschen rang und groß genug war, das Erkenntnisproblem nicht ohne den Blick auf die enscheidendere Bestimmung desselben lösen zu können. Wir ahnen die Hintergründe des Gesamtwerkes dieses außerordentlichen Mannes. Aber wir erkennen jetzt auch, daß er sich ebensosehr in dem Glauben täuschte, der Mensch könnte die Einordnung in die Gemeinschaft aus Freiheit vollziehen, wie in der Ansicht, die wahre Erkenntnis ließe sich aus der Arbeit der Naturwissenschaft ableiten. Der Krieg und die Krisis der Wissenschaft haben unseren Blick vertieft, und wir erkennen die Grenzen dieses „moralischen" Ansatzes.[2])

Um so aufschlußreicher ist die Behandlung unserer Problemlage bei Herder. Auch er bekämpft die spekulative Vernunft und ist doch ein entschiedener Gegner Rousseaus, der die Notwendigkeit der Erkenntnis überhaupt leugnet. Sein ganzes Lebenswerk ist auf die Herausarbeitung eines echten Erkenntnisbegriffes gerichtet, und bei ihm finden wir zum erstenmal die großartige Verbindung

2) Eine Darstellung der entscheidenden Problematik des Kantischen Gesamtwerkes aus dieser Sicht soll später gegeben werden. Hier jedenfalls läßt sich soviel sagen, daß der ringende Kant uns heute näher steht als der ganze spätere Idealismus.



dieses Bemühens mit dem lebendigen Menschen, der Glied seines Volkes ist, und mit dem Ganzen unserer geschichtlichen Kultur. Er ist darin viel tiefer als Kant, daß er die schicksalhafte Verkettung des Menschen im lebendigen Volk erfaßt hat. Sie entscheidet im letzten über alle seine Möglichkeiten — nicht aber Moralität und Vernunft. Aber Herder sieht im organischen Werden der Völker die existenzielle Problematik des Einzelnen, der in der jeweiligen Gegenwart das Volk trägt, nicht tief genug, um die Schwere des Kampfes zu verstehen, aus dem allein der Mensch als Glied des Miteinanderseins das Ganze seiner kulturellen Welt aufbaut und erhält, und aus dem der Primat des Politischen erwächst, wie ihn in seiner unabwendbaren Notwendigkeit Krieg und Revolution enthüllt haben. So gibt Herder zwar einen auch gegenüber Kant ganz neuen Ansatz der Erkenntnisfrage, aber er dringt doch nicht zu den entscheidenden Zusammenhängen vor.[3]) Vielleicht war dazu erst die tiefe Heimsuchung des Krieges notwendig, die dem Denken keine Möglichkeiten mehr läßt, wenn es die Ereignisse in ihrer ganzen Schwere wirklich würdigt. Das, was die großen Geister der deutschen Vergangenheit als genialer Gedanke bewegt hat, die drängende Erkenntnisfrage vom lebendigen Menschen her zu beantworten und in dieser Antwort den Glauben an eine selbständige schöpferische Vernunft zu widerlegen, das haben uns Krieg und Revolution zu einer nun erst in ihrer ganzen Tiefe verstandenen Pflicht gemacht[4]), sofern wir nicht vergessen wollen, daß wir es den Männern, die sie bestanden, allein verdanken, daß wir uns den großen Anliegen der Erkenntnis überhaupt noch hingeben dürfen. Der Blick auf diese Ereignisse ist zunächst wichtiger als die Erinnerung an Nietzsches, Kierkegaards oder Diltheys Leistungen. Denn Krieg und Revolution erst waren es, die uns den lebendigen Menschen in seiner Größe und in seinen Grenzen wahrhaft erschlossen.

So zeigt sich, wie der Mensch dieser Zeit gerade mit seinem innersten Anliegen in einer mächtigen Tradition deutscher Geistesgeschichte steht, und das erscheint um so bedeutsamer, als er gerade darin durch nichts anderes geprägt ist als durch das große politische Schicksal seiner eigenen Epoche. Aber gerade weil wir überzeugt sind, daß die größten seiner Aufgaben einmalig sind und daß er hier allein steht nicht nur mit seiner Kraft und mit allen schweren Problemen seiner unendlich reichen Welt, sondern vor allem auch mit allen Anfechtungen des Miteinanderseins im Heute und Morgen, möchten wir hier noch an einen frühen deutschen Denker erinnern, der zwar kein Philosoph war, in dessen Werk aber das Erkenntnisproblem in seiner tiefsten Gestalt eine entscheidende Rolle spielt. Es ist Wolfram v. Eschenbach. In seinem „Parzival" hat er das ganze deutsche

3) Vgl. dazu meinen Herderaufsatz in dieser Zeitschrift 1935, H. 2.

4) Wie sehr wir damit bei aller einmaligen Besonderheit unseres deutschen Standpunktes doch ein europäisches Problem berühren, zeigt etwa ein Blick auf so verschiedene Geister wie Gentile und Ortega y Gasset. Bei aller Eigenart ihres Standpunktes steht doch eines fest: sie sind ebenso entschiedene Gegner einer Gnoseologie, wie sie sich im engen Zusammenhang damit um den erkennenden Menschen bemühen.

Schicksal zum erstenmal in vollkommener Weise dargestellt. Da ist es nun bezeichnend, daß die Erkenntnisfrage gerade im Leben des mächtigsten und stärksten Ritters von außerordentlicher Bedeutung wird. Aus seinem eigenen notvollen Leben bricht Parzival die Frage nach der eigenen Existenz auf, und in der Gralsfrage erhebt sie sich zur Frage nach dem leidvollen Dasein des Menschen überhaupt. Als er diese Frage stellen kann, hat er nicht nur höchste Erkenntnis, sondern nun auch erst die wahre Mächtigkeit erlangt, sein ganzes Leben der Gemeinschaft zu widmen und das Reich aufzurichten. Es wird hier also nicht nur sichtbar, wie die Erkenntnisfrage im Grunde die Frage nach dem Menschen ist, sondern zugleich, daß sie und die Antwort, die sie findet, entscheidend dafür sind, wie der tätige Mensch im Miteinandersein besteht. Gerade mit dieser Frage aber war Parzival dem wahren Christentum begegnet, das seine ritterliche Macht nun nicht brach, sondern ihm nur das Vertrauen gab, in dieser deutschen irdischen Welt zu handeln und zu wirken.[5]) Wer kann wissen, ob der deutsche Mensch dieser Zeit nicht gerade dort einmal dem echten Christentum wieder begegnet, wo er sich am mächtigsten um seine tiefste Sache müht?

Die deutsche Wende und die Kirche.

Von

Wilhelm Bauer.

Man redet heute gar so gern von einem „leidigen" Kirchenstreit. Aber was nützt das alles, wenn man die Kämpfe, die heute innerhalb und außerhalb der Kirche ausgefochten werden um Sinn und Bedeutung der christlichen Botschaft, verächtlich zu machen versucht als bloßes „Pfaffengezänk", als Rechthaberei rabiat gewordener Theologen? Ja, wenn es sich hier handeln würde um gelehrte Spitzfindigkeiten welt- und lebensfremder Professoren! — das Volk würde über eine solche Angelegenheit zur Tagesordnung übergehen. Denn heute, wo unser ganzes deutsches Leben so in Fluß geraten, alles in Umstellung begriffen ist, hat jeder genügend mit sich selbst zu tun, um sich zurechtzufinden. Was würde es andererseits nützen, wenn man diese Auseinandersetzung mit der Kirche und innerhalb der Kirchen mit Gewalt zur Ruhe zwingen wollte? Ein Staat, der das Recht auf die Freiheit der geistigen Entscheidung auf seine Fahne geschrieben und dafür gekämpft hat, kann sich nicht selber Lügen strafen. Und eine Bewegung, die sich ihrer Sendung gewiß ist, wird die Auseinandersetzung mit den geistigen Mächten der Zeit und der Vergangenheit nicht scheuen, sondern wird sich ihr stellen und um eine klare Entscheidung ringen. Daß die Frage nach Christentum und Kirche, trotzdem viele unter solchen Auseinandersetzungen aufs tiefste leiden und sehnlichst eine Ruhe, einen Frieden herbeiwünschen, trotz alledem nicht zur Ruhe kommen will, das deutet eben darauf hin, daß es hier um Dinge geht, die uns wesenhaft berühren.

---

5) Vgl. dazu meinen Wolframaufsatz in dieser Zeitschrift 1934, H. 6.

Wir Deutsche waren in der Gefahr, uns selber zu verlieren, waren in die Irre gegangen und besessen von fremdländischem Geiste, der uns den Sinn raubte für das, was uns und unserer Art wahrhaft gemäß ist. Und nun beginnen wir uns zurückzutasten zu dem Urgrund unseres Seins und sind von dem schlichten Willen beseelt, nichts anderes sein zu wollen, als wir eigentlich sind: Menschen, die gestellt sind auf ein bestimmtes Stücklein Erde — und dieser Erde gilt es treu zu sein; Menschen, denen ein bestimmtes Denken, Fühlen und Wollen ein- und angeboren ist — und nun gilt es, das auszuformen, auszuprägen, was in uns gelegt ist, gehorsam dem Willen dessen, der dies unser Wesen und Sein uns eingeschaffen hat. Und diese Umstellung soll eine radikale sein, d. h. sie rührt bis an die Wurzeln unseres Daseins.

Eine solche wurzelhafte Umsinnung des ganzen Menschen verlangt nun auch das Evangelium. Es verlangt sie im Namen des ewigen Gottes, des Walters aller Dinge und aller Menschengeschicke. Wir streben aus der Lüge eines Zeitalters, das uns verführt hat, den Sinn unseres Daseins zu verfälschen, in die Wahrheit unseres eigentlichen Seins. Die Botschaft Jesu Christi stellt den unerhörten Anspruch, uns diesen Weg zur wirklichen Wahrheit weisen zu können. Diese Verkündigung überhören zu wollen und zu tun, als ob sie nicht geschehen wäre, hieße vor der Wirklichkeit fliehen. Hier gibt es keinen faulen Frieden, hier geht es um eine klare und harte Entscheidung. Entweder ist das Evangelium die Ausgeburt einer fremdrassigen und fremdvölkischen Gläubigkeit — dann bedeutet seine Annahme einen tausendjährigen deutschen Irrweg — oder es ist die Botschaft von dem Willen des einzigwahren Gottes, des Schöpfers der Welt und des Vaters aller Dinge, des Vaters und Schöpfers auch unserer deutschen Welt — dann bedeutet die Annahme dieser Botschaft und der Gehorsam gegen ihre Verkündigung, daß wir dadurch zu unserem eigentlichen Stand und Wesen gebracht werden. Auf jeden Fall kann ein Staat und eine Bewegung, die von dem Willen beseelt ist, uns den Dienst zu tun, daß wir zurückfinden zu unserer wahren Wirklichkeit und dem uns ureigenen, unserer Art gemäßen Dasein, um eine Stellungnahme zu diesem Anspruch des Evangeliums nicht herumkommen. Das ist der eigentliche Grund, warum der sog. Kirchenstreit zu keinem raschen Ende kommen will. Um hier zur Klarheit zu kommen, möchte ich einmal versuchen, die Erlebnishintergründe aufzuzeigen, aus denen die deutsche Erneuerungsbewegung aufgebrochen ist. Denn wenn man einmal verstanden hat, daß die Bewegung, die den heutigen Staat formt und unser ganzes deutsches Leben bestimmt, auf einer völlig anderen Lebensgesinnung ruht als der vergangene Staat, dann wird man auch verstehen, daß das Verhältnis von Staat und Kirche im Dritten Reich anders bestimmt werden muß als im liberalen Staate der Vergangenheit.

Die Kraft und der kämpferische Schwung, mit dem die deutsche revolutionäre Mannschaft ihr Ringen um die Seele des deutschen Volkes begonnen hat und die sie befähigte, den Egoismus der Parteien und die individualistische Zerrissenheit der deutschen Menschen zu überwinden, entsprang im letzten dem Front-

erlebnis des Weltkrieges. Dort, wo die furchtbare Majestät des Todes zerschmetternd und erhaben zugleich alles regierte, wurde der „moderne" Mensch, soweit er als Einzelwesen ein Sonderdasein lebte, eine besondere Bedeutung vermöge seiner Herkunft oder seines Besitzes beanspruchte und sich dadurch vom anderen stolz und selbstbewußt abgrenzte und abhob, restlos vernichtet. Was galt hier Rang und Titel, was Wissen und Bildung, Reichtum und selbst körperliche Kraft? Hier galt nur, wer die Kraft besaß, sich restlos hinzugeben, alle seine Eigenwünsche auszulöschen und zu tun, nicht was er wollte, sondern was die Stunde von ihm forderte. Und sie forderte in jedem Augenblicke ihrer endlos langen Dehnung im Kampfe stets ihn selbst, sein Allerletztes, was er zu verschenken hatte, sein Leben. Selbst das letzte Stückchen Brot, das er sich abgespart hatte für eine Stunde der Schwäche, das letzte Schlücklein Kaffee in der Flasche, er gab es hin, wenn einem anderen die Kraft zu schwinden drohte; sein Verbandpäckchen, an dem sein eigenes Leben hängen konnte, er riß es auf, wenn sein Nebenmann blutete; denn es aufzusparen, das wäre Untreue, wäre Verrat am Kameraden gewesen. Er selbst war nichts, stand er nicht in der Kameradschaft, die ihn trug und hielt und forderte zugleich.

Hier stand er in dem Banne einer Wirklichkeit, vor der alles, was ihm bis jetzt wichtig und wirklich und lebensnotwendig erschienen war, verblaßte wie ein Traum vor dem hellen Lichte des Tages. Man lebte nicht, man wurde gelebt. Man starb nicht, man wurde gestorben. Man befahl nicht, man wurde befohlen. Und das galt nicht nur vom gemeinen Mann, selbst der Feldherr und Höchstkommandierende stand unter dem Zwange der Notwendigkeit und der ihm zur Verfügung stehenden Mittel: er hatte sie entweder zu meistern, indem er den sich ergebenden Gesetzmäßigkeiten gehorchte, oder er erwies sich als ein utopischer Plänemacher, wenn er glaubte, die Welt richte sich nach den seinem Hirn entsprungenen klugen Konstruktionen. Mit Doktrinen — den marxistischen in Deutschland oder Rußland sowohl wie auch denen der westischen Imperialisten — stieß man die aus den Fugen geratene Welt nur in ein größeres Chaos, weil man nichts mehr wußte, wissen wollte oder sehen konnte von den geheimen Bindungen und Gesetzen, in denen alles volkliche wie Einzeldasein lebt, aus denen es sich immer wieder erneuert. Selbst die Toten blieben noch hineingeflochten in dieses allumfassende Geschehen; Tote und noch Lebende, sie waren beide umgriffen von dieser zwar weder sicht- noch erfaßbaren, in hintergründigen Tiefen wurzelnden Welt. Daß sie aber wirklicher war und von größerem Gewicht und wirkensmächtiger als alles, was man sah und begriff, das zeigte sich eben darin, daß für sie geblutet und gestorben wurde so selbstverständlich, wie man früher in seiner bürgerlichen Existenz und seinem Berufe gearbeitet und gelebt hatte.

Nur daraus erklärt es sich, daß auch die heimgekehrten Krieger in der ihnen dargebotenen bürgerlichen Beschäftigung kein Genüge fanden. Mochte sie ihnen Brot und Nahrung geben, das Leben der Nachkriegszeit war doch nicht eingebettet, eingeordnet in jene Welt, die er als die eigentliche und die unbedingte erfahren hatte, und war deshalb sinnlos, weil nicht mehr nach einem



letztgültigen Sinn ausgerichtet. Und so hielt diese Soldaten jene unbegreifliche Wirklichkeit, der sie sich einst verpflichtet wußten und von der sie niemals mehr loskamen — selbst nicht im traumlosen Schlafe —, fest. Denn nicht nur ihre Gedanken kreisten um sie, sie waren gleichsam mit Blut und allen Sinnen in sie verwachsen; sie zwang sie alle immer wieder zueinander, Bauern und Bürger, Gelehrte und Arbeiter, und zu ihnen stieß an Jugend, was zwar vom Kriege noch nichts geschmeckt hatte, aber immer dorthin gezogen wird, wo das Leben sich noch nicht verfestigt hat und erstarrt ist, wo aber geglaubt wird, geglaubt an etwas, das noch ungeformt und ungestaltet nach Darstellung drängt, um alle Formen und Gestaltungen des Lebens mit neuem Sinn zu erfüllen.

Hier, in den Kameradschaften der revolutionären Bewegung wurden nicht Programme geschrieben, Weltanschauungen ertüftelt und ein neues Utopia erklügelt. Was man wollte, stellte man selber dar: eine auf Opfergesinnung gegründete brüderliche Gemeinschaft, die sich einer Sendung verschworen weiß. Allmählich fanden sich auch Worte für das, was da als unbedingte Forderung und verpflichtendes Gesetz die Menschen zusammenführte: „Deutschland muß leben, und wenn wir sterben müssen" — „Dein Volk ist alles, und du bist nichts" — „Gemeinnutz geht vor Eigennutz" — das waren die Parolen, die auszudrücken suchten, was zur Darstellung drängte. Dabei war „Deutschland" nicht etwa der augenblicklich bestehende Staat oder „Volk" die in Mitteleuropa wohnenden Menschen deutscher Zunge. Der gemeinsame Besitz des Bodens und die gemeinsame Sprache, in der sich alle Deutschen verstehen können, ist nur ein Zeichen dafür, daß diese Menschen zueinander gehören, daß einer am anderen hängt, von ihm abhängt und von ihm gefordert wird und alle zusammenstehen müssen sowohl gegen die äußeren Feinde, die ihren Besitzstand bedrohen, wie gegen den inneren und schlimmeren der Eigensucht und Gesetzlosigkeit.

„Volk" sind die Menschen nicht schon dadurch, daß sie da sind und wie sie sind; „Volk", das ist eine Aufgabe, auf die hin die Menschen geschaffen und in Seele, Geist und Sinnen angelegt sind, ist nicht eine Idee in dem Sinne eines von Menschen erdachten Gedankengebildes, sondern eine Wahrheit und ein Sein, das in unsere Wirklichkeit und unser Dasein sich hineinformen will, damit wir zu unserem eigentlichen Wesen kommen. Und deshalb doch Idee im eigentlichen, tiefsten Sinne, weil ein nicht von uns erdachtes, sondern in Gott, dem Schöpfer dieser neuen Welt und dem mächtigen Walter aller Geschicke und Geschichte uns auferlegtes Gesetz, das uns formt und fordert; insofern eine Wirklichkeit, die wirklicher und wirkenskräftiger ist als alles bloß Existierende. In dieser Schau sind die Menschen so, wie sie geboren werden und ihr naturhaftes Leben führen, nichts als Materie, d. h. aber — man denke an mater! — sie sind der Mutterboden, in den die Keime eines Lebens eingesenkt werden, so daß die bis jetzt beziehungslos nebeneinander liegenden Teilchen umgewandelt, einander zu- und in den Organismus einer Ganzheit eingeordnet werden. Jetzt erst leben sie wirklich mit- und füreinander, und so erhält jeder Mensch innerhalb der

Volksordnung seine ihm zukommende Stelle und sein eigentümliches und gerade ihm gemäßes Gepräge, ähnlich wie ein Baum, der als Samenkorn in den Boden gelegt wird und in ihm wurzelt, die Erde umwandelt in organische Substanz. Und diese die Menschen umgreifende und zielstrebig ordnende Lebenswirklichkeit heißt „Volk".

So sind auch „Blut und Boden" zu verstehen als das natürliche Material, d. h. der mütterlich nährende Schoß, in dem der Volkskörper wächst. Freilich das mir übererbte Blut ist noch kein Anlaß, mich über meine Mitmenschen zu erheben oder verächtlich auf Menschen anderen Blutes herabzublicken. Das eine verführt zur Selbstüberhebung, das andere beweist, daß ich von dem Wesen des ewig neuen und in ihrer Art vollkommene Formen gebärenden Lebens noch nichts begriffen habe. Unzählbare Menschen sind mir vorausgegangen, haben nicht nur an mir geformt, sondern wollen auch durch mich weiterleben. Das macht mich dankbar, ja demütig und legt mir die Verpflichtung auf, ihrer würdig zu sein. Was ich bin, das bin ich anderen schuldig; die mir gewordene Gabe wird mir zur Aufgabe, zu einem mir nur anvertrauten Pfunde, über dessen Verwendung ich Rechenschaft abzulegen habe vor denen, die vor mir gewesen sind, vor denen, die nach mir kommen und aus mir leben wollen, vor allem aber vorm Angesichte dessen, der sie und mich geschaffen und gebildet hat nach einem bestimmten Gesetz. Blut ist keine unveränderliche Substanz, etwa wie pures Gold, das seinen Glanz und seine Reinheit behält, ob man es in den Schmutz tritt oder pfleglich aufbewahrt — Blut kann jederzeit verschwendet, verraten, verseucht und unrettbarer Fäulnis überantwortet werden. Es ist der Nährboden der Treue und Liebe, vermag Schönheit und Geist als edelste Blüten zu treiben, in ihm schlafen aber auch alle teuflischen Instinkte, die volkhaftes Leben zersetzen: die Gier nach Gold, die Kälte des Verstandes und der rechenhaften Geschäftigkeit, die bösen Lüste dunkler Leidenschaften, Verrat und Untreue, Herrschsucht und Gewalttrieb.

Darum ist über dem Blute das Gesetz der Ehre aufgerichtet. Ehrlos ist jeder, der das ihm anvertraute Erbe vergeudet, anstatt es zu verwalten als ein Lehen, das ihm zu treuen Händen übergeben ist. Ehrlos ist der Bauer, der Haus und Hof verrotten läßt, denn als Hausvater ist er verpflichtet — nicht nur den Menschen, sondern er hat auch Pflanzen und Vieh und alle Kreatur, die er zu betreuen hat, in seine Pflege zu nehmen. Ehrlos ist der Arbeitgeber, der die Arbeitskraft seiner Gefolgschaft ausnützt, ohne sich gleichzeitig für ihr Wohl und Wehe verantwortlich zu wissen, ehrlos wird auch das adeligste deutsche Blut, das in notvollen Zeiten aus dem Ring der deutschen Schicksalsgemeinschaft ausbricht, um sich selber zu retten. Denn wie jedes Blutskörperchen bereit ist, sich aufzuopfern, wenn irgendwelche Gefahren oder Krankheiten den Körper bedrohen, so ist es die Ehre edlen Blutes, sich selber zu verschwenden, wenn die Existenz des Volkes auf dem Spiel steht. Der Besitz des Blutes schließt eine ungeheure Verpflichtung in sich: seine Anfänge verlieren sich im Dunkel der Vorzeit, in ihm pulst das Sinnen und Denken aller vergangenen

Geschlechter, ihr schmerzhaftes Ringen um den Sinn des Daseins. Jeder der lebenden Menschen stellt die Spitze einer Pyramide mit endlos breiter Basis dar. Die einzelnen Sippen sind dadurch zu einer allgemeinen Verwandtschaft miteinander blutsmäßig verwachsen, diese Verwachsenheit bildet den geheimen seelischen Untergrund, der die Ursache gleichen Fühlens und gleichen volkhaften Denkens ist, und ist gleichzeitig der Ruf, diese natürliche Verbundenheit der Volksglieder untereinander darzustellen in einer brüderlichen Gemeinschaft mit- und füreinander, einer Gemeinschaft, die das Erbe der Väter schützt und bewahrt und weitergibt an die kommenden Geschlechter. Im Grunde also ist dieses Blut nicht unser unverlierbarer Besitz oder das Ergebnis unseres eigenen Wollens, sondern das Blut will uns besitzen, fordert Gehorsam seinen Gesetzen, Treue zu seiner Art und stößt uns aus sich aus, wenn wir uns nicht ausrichten wollen auf den geheimen Mittelpunkt, um den es selber kreist, aus dem es immer wieder hervorbricht. Wir können es weder wählen noch darüber nach Gutdünken verfügen; über uns ist verfügt, wir werden erwählt oder verworfen, wenn wir uns nicht fügen wollen. Wir können es nicht schaffen, sondern sind seine Geschöpfe, und so weist es letztlich zurück auf den, aus dessen schöpferischem Schoße einst der Strom bluthaften Lebens, der uns selber trägt, entquollen ist. Das ist nicht Blutsvergottung oder Blutsvergötzung, sondern gläubige Hinnahme dessen, was uns gegeben ist, aus der Hand des Vaters alles Lebens, der uns in diese Zusammenhänge verantwortlich hineinstellt.

Und ähnlich auch der Boden. Daß unser deutscher Boden mehr ist als die geologische Schichtung der Gesteine, die unsere Berge und Täler bilden, mehr auch als die fruchtbare Ackerkrume, die Korn und Gras und Kräuter wachsen läßt und Tier und Menschen nährt, das geht schon daraus hervor, daß wir für diese unsere Erde — sterben können. Der Boden ist uns die Heimat, in der wir seelisch verwurzelt sind. Aus unserer Erde sind wir gebildet. Denn das Brot und die Früchte des Feldes, die wir genießen, sind letztlich nichts anderes als eben — Erde, die durch die Umwandlung in pflanzliche Substanz für uns genießbar geworden ist, und von dem Fleisch, das wir essen, gilt Gleiches. Die Erde hat unseren Schweiß getrunken, unsere Arbeit geduldet, und so entspringt alle Nahrung der Vermählung der menschlichen Arbeit mit der Erde. Das Gesicht der Landschaft aber, ihre Dörfer und Städte, ihre Straßen und Wälder und Felder, sie sind gleichfalls das Ergebnis unseres Gestaltens und Tuns. In der Erde gegründet sind die Häuser, die wir bewohnen, aus Erde gebildet ihre Mauern; aus unserer Erde und den Schätzen, die wir dem Boden abringen, sind alle Gegenstände gestaltet, deren wir uns bedienen, ja den Geruch unserer Erde, unserer Heimat atmen selbst die feinsten geistigen Gebilde unserer Kunst und unseres Wissens, oder aber sie sind kraftlose Träume eines entwurzelten Denkens. Und darum ist uns die Erde heilig, weil uns heilend von den Unwirklichkeiten einer blutleeren Geistigkeit, uns erlösend von den ins Maß- und Grenzenlose schweifenden Sehnsüchten unserer Seele und uns bindend in

die Ordnung des uns gegebenen Lebens. Aus Erde sind wir geworden, zur Erde sind wieder zerfallen, die unsere Väter und Mütter heißen, und in den Schoß der Mutter Erde werden wir einst selber eingesenkt, um wieder zu Erde zu werden, aber auch um der Ewigkeit und dem jüngsten Tage entgegenzuschlafen und aufbewahrt zu werden für eine neue Erde und einen neuen Himmel, die uns verheißen sind.

Wie Blut und Ehre einander zugeordnet sind, so auch Heimat und Freiheit. Der Boden unserer Heimat verpflichtet uns zur Wahrung seiner Freiheit; der von Fremden und Feinden überschwemmte Boden ist eben keine Heimat mehr, gibt uns nicht mehr die Möglichkeit, uns nach dem uns eingeschaffenen Gesetze zu entfalten. Die Furie des Krieges ist vielmals dahingerast über den Acker, wo der Bauer heute friedlich seine Furchen zieht. Dörfer und Städte sind dahingesunken, und an wüsten Stätten geistert noch heute das einst hier blühende Leben, das da zerstört worden ist. Glaubens- und Machtkämpfe sind auf unserem Boden ausgefochten worden, und der Boden hat das Elend unzähliger Menschen gesehen, ihre Tränen getrunken. Rings um unsere Grenzen ziehen sich heute wie ein heiliger Wall in endlosen Reihen Kreuze und Gräber. In ihnen ruhen die zerbrochenen und zerstückten Leiber derer, die ihr Blut und Leben für uns und unseren Boden dahingegeben haben. So bildet denn diese unfaßbare Verwachsenheit von Blut und Boden in ihrer Wechselwirkung jene Mensch und Erde zugleich umfassende Wirklichkeit, die wir „Volk" nennen. Und diese lebendige Gegebenheit des Volkes ist das Schicksal, dem wir unterworfen sind, das Schicksal, das wir zu erfüllen haben.

Schicksal in diesem Sinne ist uns kein blindes Ohngefähr, kein bloßer Zufall, kein dunkler, vielleicht gar heimtückischer Zwang, den wir hassen müßten, weil er uns sinnlos versklavt. Es hat uns überfallen in jenen Tagen, da der große Krieg aufflammte. Wir sind dafür marschiert, ohne viel darüber nachzudenken, einfach weil wir's mußten. Es hat uns Lasten, Qualen, Schmach und Schande auferlegt; wir haben nur die Zähne aufeinandergebissen und sind abermals marschiert: gegen Lüge und Verrat, gegen Untreue und wildanbrandenden Haß. Wir haben gehofft und geglaubt, geflucht und gebetet, gejauchzt und verzweifelt, in unheilig-heiliger Glut gebrannt und Herzen und Hirne zermartert — im Banne dieses unseres Schicksals, das da Deutschland heißt, und Schicksal ward uns Schickung, Wegweisung zu dem, was wir sein sollten — Schicksal, das war der ausgestreckte Arm, der uns hinweist auf die Ursprünge unseres Lebens und auf den, der von uns fordert, daß wir anders würden als wir waren: treuer, wahrer, voll gläubigerer Hingabe, voll größerer Liebe an den Volksgenossen, darum, daß ER ihn uns zum Bruder und Schicksalsgefährten bestimmt hat. Aus dieser Wiederentdeckung der Blutsgemeinschaft und schicksalhaften Verbundenheit aller Deutschen in notvollen Zeiten und dem gläubigen Ja-Sagen zu der uns gewordenen Verpflichtung, aus dem Willen dieser in Blut und Boden verwurzelten Gemeinschaft auf allen Gebieten des staatlichen, wirtschaftlichen und geistigen Lebens zum Durchbruch zu helfen, entsprang die deutsche Revolution.

Sie ist das genaue Gegenteil der Rebellion, die den Zusammenbruch herbeiführt. Rebellentum, so kriegerisch sich's auch gebärden mag, ist letztlich immer Feigheit, erwächst der Angst, sein eigen Leben zu verlieren, weil man nichts Höheres und Kostbareres kennt als sein kleines und klägliches Ich. Rebellion ist Besessensein vom Geist der Verneinung, der alle heimlichen Bindungen, auf denen das volkliche Leben ruht, zu bestreiten, zu zersetzen, als Dummheit, Rückständigkeit, mangelnde Aufgeklärtheit zu diffamieren sucht. Revolution aber ist Rückkehr zu den Ursprüngen und heiligen Urgründen des Lebens, gläubiger Einsatz und opfernde Hingabe an die Welt, für die man sich geboren weiß. Zum echten Revolutionär wird man erst dann, wenn man mit allem, was man ist und hat und denkt und sinnt, ein- und umgeschmolzen wird in die Gluten eines übermächtigen Geschehens und nun nicht ruht noch ruhen kann, bis die erstarrte, sattgewordene und erstorbene Welt im gleichen Feuer brennt. Das zerstückte und entzweite Leben drängt zu neuer Einung, und die zu Einem Geist verschmolzene Mannschaft, wo weder Rang noch Herkunft oder angemaßte Würde gilt — hier gilt ja nur die Kraft und Glut des übervollen Herzens! —, ist der Ort, wo jenes Urerlebnis „Volk" wahrhaft erfahren wird. Man kämpft für den Staat gegen die Lüge des bestehenden Staates, der nichts anderes ist als ein Tummelplatz selbstsüchtiger Interessen. Im letzten war dieser deutsche Aufbruch der Kampf gegen die Selbstherrlichkeit des menschlichen Verstandes und gegen die dämonische Überwucherung des Lebens durch Technik und rationale Wirtschaft, die sich zu Herren des „Reiches" aufgeschwungen hatten.

Ja, das war es, was wieder begriffen wurde: die Herrlichkeit und Majestät des Reiches als der Inbegriff der Ordnungen, die ehrfürchtig zu wahren, uns aufgegeben ist, in denen Volk und Volkstum eingebettet sind, eine Ordnung, die Mensch und alle Kreatur, Himmel und Erde, Schicksal und menschliche Planung, Verheißung und Erfüllung zugleich umschließt. Unter solchem Gesichtspunkt ist die deutsche Revolution viel mehr als nur ein politischer Kampf um staatliche Machtpositionen. Die Machtergreifung 1933 ist nicht das Ende dieser weltwendenden Kämpfe, sondern eine erste Etappe in der Gestaltwerdung dieses aus urhaften Tiefen metaphysischer Leidenschaften gespeisten Wollens. Alles politische Handeln und alle staatliche Gesetzgebung fließt letztlich aus diesem Geiste. Der Staat und die Aufrichtung staatlicher Herrschaft sind nicht Selbstzweck, sondern sind Dienst an der volklichen Wirklichkeit, wie wir sie oben verstanden haben; ihr Sinn ist die Bändigung verneinender und zersetzender Gewalten, der Kampf gegen das Böse und die Bosheit der selbstsüchtigen Menschennatur, ist Schutz vor allen äußeren und inneren Feinden, die das Volk und seine „Freiheit" bedrohen.

Solange noch um die Erringung der Staatsmacht gekämpft wurde, war beides in untrennbarer Einheit ineinander verschmolzen: das staatliche Wollen und die brüderschaftliche Verbundenheit all derer, die vom Volkhaften als einer sie unbedingt verpflichtenden, ja heiligen Gesinnung ergriffen waren. Nach der Machtergreifung traten diese beiden Funktionen für den äußeren Betrachter

auseinander. Der Staat gießt sein neues Wollen in die Form von Gesetzen und erzwingt deren Befolgung mit richterlicher Autorität und der Schärfe des rächenden Schwertes. Wenn auch der Tieferdenkende dem Gesetz ablesen kann, aus welcher Gesinnung es geschaffen ist, so schafft doch das Gesetz und sein Befehl oder Verbot selbst noch keine Gesinnung, und die Treue oder Untreue des Staatsbürgers kann nicht an seiner Stellung zum Gesetz abgelesen werden. Selbst die höchste Bezeugung der Ergebenheit kann Heuchelei sein, kann der Angst vor Strafe entspringen, und die Nichtübertretung der Gesetze ist noch kein Beweis dafür, daß der Staatsbürger mit allen Fasern seines Herzens zum Staat steht. Jede Strafe und die Härte, mit der der Staat die Befolgung seiner Gesetze erzwingen muß, führt nur zu leicht zur Verbitterung gegen die „Regierung", und die ursprüngliche Gemeinschaft des Volksganzen läuft Gefahr, in Regierende und Regierte, in Befehlende und Untergebene auseinanderzufallen. Deshalb ist die größte Weisheit eines wahrhaften Staatsmanns die Milde und sein schönstes Recht das der Begnadigung, wo die Strenge des nach Recht und Gesetz gefällten Spruches erweicht werden kann durch das brüderliche Verstehen der menschlichen Motive des Verurteilten. Freilich alle Gnade und verstehende Milde finden ihre Grenze an der Staatsautorität, und so kann der echte Staatsmann um der Existenz des Staates willen zu harten Urteilen gezwungen werden, kann gezwungen werden, edelstes Menschentum, das mit schwarmgeistigen Utopien die Grundlagen des Staates unterwühlt, zu zertreten, selbst wenn er darin nicht verstanden werden sollte. Es ist die Tragödie alles Menschenlebens, daß Recht gegen Recht, Liebe mit Liebe im Kampfe liegen und notwendige Entscheidungen oft mit blutendem Herzen gefällt werden müssen. Das reißt aber auch eine Kluft des Mißverstehens auf gerade zwischen dem besten Staatsmann und seinen Bürgern.

Ein Staat aber, der aus dem Erlebnis der Volksgemeinschaft erwachsen ist und deren Verwirklichung zu seinem letzten Ziele hat, kann sich mit der Aufrichtung der Autorität der Gesetze nicht begnügen. Erzwungener — oder sagen wir deutlicher — bloßer Kadavergehorsam würde das zunichte machen, wofür die Bewegung, durch die er zur Macht gelangt ist, gekämpft hat. Der Staat muß Gelegenheit haben, gleichsam sein innerstes Herz aufzudecken und die letzten Absichten aufzuzeigen, auf die er mit allen seinen Maßnahmen hinzielt. Er muß Gelegenheit haben, Rechenschaft abzulegen von seinem Wollen. Das ist der Sinn der staatlichen Feiertage.

Der Heldengedenktag ist nicht nur eine Ehrung der Toten des Krieges und eine historische Rückschau auf die zugleich stolzeste und schwerste Zeit unserer jüngsten Vergangenheit, sondern er legt die Untergründe bloß, auf denen das „Reich" errichtet ist, führt hin zu jenen Stätten leidvollsten Sterbens, da die Blüte des Volkes sich opfernd dahingab und uns, die Lebenden, zu einem letzten Ernst und gleichem Einsatz verpflichtet.

Der Tag der Arbeit und das Erntedankfest sind Tage, an denen die Volksgemeinschaft durch unmittelbare Teilnahme aller Volksgenossen lebens-

voll in Erscheinung treten soll. Der eine ist der Aufbruch der Nation ins wiedererwachende Leben in der Zeit, da die Natur sich für hochzeitliche Tage rüstet, und soll zeigen, daß der Sinn der Arbeit aller werkenden Stände sich nicht im bloßen Verdienst erschöpft, sondern ein Aufruf zum selbstlosen und treuen Dienste am Leben des Ganzen ist. Die Zeit des Individualismus hat zu einer seelischen Aushöhlung des Einzelmenschen geführt, zu einer Zersetzung aller korporativen Bindungen, zur Auflösung der Arbeitsmoral. Die damit verbundene atomistische und materialistische Weltanschauung hielt die Teile für wirklicher als das Ganze. Die organische Ganzheitsschau dagegen, aufbauend auf den Erkenntnissen der biologischen Forschung, ordnet die Teilchen einer sinnvollen Ganzheit unter, durch die sie erst zu ihrer eigentlichen Bedeutung gelangen. Nach ihrer Meinung ist auch die Volksganzheit, die sich in Stände und Berufe sinnvoll gliedert — so wie der Körper in die einzelnen Organe und Gliedmaßen und deren letzte Einheiten, die Zellen —, wirklicher und früher als die Einzelmenschen. Alle Einzelmenschen werden gehalten und durchwirkt von dem mächtigen Strome des volklichen Lebens, das ihrem Schaffen erst Sinn und Richtung gibt und sie hinweist auf die Verpflichtung für die Gemeinschaft.

Das Erntedankfest aber, wo die Ernte eines Jahres in die Scheuern gebracht ist und das Leben der Natur sich zurückzieht, um nach winterlicher Ruhe zu neuem Wachstum aufzubrechen, ist ein Tag des Opfers, des Dankes an den, der Wachstum und Gedeihen geschenkt hat, ist ein Aufruf an die, die den Segen der fruchttragenden Felder haben ernten dürfen, nun von der Fülle der ihnen gewordenen Gaben an Bedürftige zu opfern, nachdem sie selbst vom Geber aller Güter so reichlich beschenkt worden sind. An diesen Tagen tritt der Führer des Reiches als der Vertreter der Nation nicht nur vor das Volk, um es an seine Bestimmung zu gemahnen und Rechenschaft vor ihm abzulegen, sondern — man lese die Reden Adolf Hitlers nach — zugleich vors Angesicht des Höchsten. Das Staatsoberhaupt vereinigt mit solchem Tun wieder wie in uralten Zeiten das Amt des Königs und Priesters in Einer Person.

Man wendet vielleicht ein, daß eine solche Deutung des nationalsozialistischen Führertums, wie es bei den Festen und Feiern der Nation in Erscheinung tritt, eine unerträgliche Vermischung des Profanen mit dem Heiligen, des Staatlichen mit dem Kirchlichen einschließe. Mit Unrecht. Es ist zwar die Aufgabe eines sauberen Denkens, Weltlichkeit und Heiligkeit, Staat und Kirche auseinanderzuhalten. Denn ihre Vermischung schließt die Gefahr in sich, daß man einerseits weltliche und irdische Taten mit der Gloriole des Göttlichen umkleidet und zerbrechliches Menschenwerk, das doch auch beim besten Wollen mit Irrtum und Wahn durchmischt und dem Schicksal der Vergänglichkeit unterworfen ist, in seiner Relativität verabsolutiert und, anstatt sich dem richtenden Urteil des in der Geschichte waltenden Gottes zu unterwerfen, sich schließlich selbst zum Richter und Gott über das Schicksal aufwirft. Oder aber das Heilige wird seiner unnahbaren und unfaßbaren Majestät beraubt, wird profanisiert, wenn man ihm nicht mit scheuer Ehrfurcht begegnet. Und doch ist der Mensch, obgleich Bürger

zweier Welten, trotzdem eine Einheit und Ganzheit des Lebens. Soviel der Himmel höher ist denn die Erde, um so viel erhabener sind Gottes Gedanken als alle menschlichen Planungen. Und dennoch ist Gott allenthalben und wirkt durch alle Kreaturen! Alles Menschenwerk ist ach! allzumenschlich, und dennoch ist der Mensch Werkzeug in der Hand des Allmächtigen, sofern er nur sein Ohr den Worten Gottes öffnet. Ein Vater, wenn er ein rechter Vater ist, sorgt nicht nur für Nahrung und Kleidung seiner Kinder und kämpft dazu den nüchternen Kampf des Alltags, er stellt sich selbst und alle, die ihm angehören, unter die Augen des lebendigen Gottes und übt so nach Urvätersitte das Amt des allgemeinen Priestertums in seinem Hause. Der Soldat verrichtet sein blutiges und mörderisches Handwerk und handhabt alles Raffinement und alle Listen moderner Kriegführung und kann dabei doch ein frommer und getreuer Knecht nicht nur seines Kriegsherrn, sondern auch Gottes sein. Der politische Kämpfer kann sich in sehr brutalen und unheiligen Saalschlachten herumschlagen und kann dabei doch getrieben sein von der heiligen Liebe zu Wahrheit und Recht. Henker und Büttel können nach Luthers Meinung gelehrtere Doktores sein und notwendiger, d. h. Not-wendender als Eremiten in frommer Einsiedelei. Ein Staatsmann hat in aller Nüchternheit die Aufgaben zu meistern, die ihm vor die Füße geworfen werden. An seinen Handlungen läßt sichs nur selten ablesen, aus welchen inneren Antrieben sie hervorgegangen sind. Er hat seine Entscheidung zu fällen, keinem zu Liebe und keinem zu Leid. Auf ihm ruht die schwere Verantwortung für das Schicksal unzählbarer Menschen, und trotz allen Wägens und Nachdenkens ist jeder Schritt in die ungesicherte und undurchschaubare Zukunft ein Wagnis, dessen Gelingen in keines Menschen Hand gelegt ist.

Um so wichtiger und notwendiger ist es für ihn, wenn er nicht nur äußeren Gehorsam erzwingen, sondern das Volk zusammenschweißen will zu einer Gefolgschaft der Herzen, die bereit ist, ihm auf Gedeih und Verderb zu folgen durch Nacht und Licht, Schmach und Ehre gleichermaßen mit ihm zu tragen — ich sage um so wichtiger ist es, daß er dann die Hintergründe seines Handelns aufdeckt. Wenn Führer und Gefolgschaft bereit sind, sich in Glaubensgehorsam den Schicksalssprüchen des unerforschlichen Gottes zu unterwerfen in der Gewißheit, daß auch schwerste Schläge uns zur Läuterung und so zum Besten dienen, wer vermöchte eine solche Gesinnungs- und Glaubensgemeinschaft zu zersprengen? Hierdurch wandelt sich der Staat als ein Zweckgebilde menschlichen Planens zum „Reiche“. Reich aber ist mehr als Staat, so wie Glaube mehr ist als alle vernünftelnde und verständige Klugheit. Das Urwort Reich umfaßt die ganze unendliche Fülle der von Gott gesetzten Ordnungen, von der leblosen Natur aufsteigend über die niederen und höheren Kreaturen bis hin zu dem Menschen als dem Herrn dieser wundersamen Schöpfung. Herrentum aber ist das genaue Gegenteil von kapitalistischer Freibeuterei, die die Natur ansieht als Tummelplatz selbstsüchtiger Menschenwünsche; wahres Herrentum ist Dienst und Hingabe und liebevolles Sicheinleben ins geschöpfliche Sein, damit jedem Wesen sein Recht und seine Erfüllung werde. Und so steht in der Ordnung

des Reiches neben dem Staate als dem Wächter über Recht und Gesetz die Kirche als die Geburtsstätte ehrfürchtigen Glaubens. Die Kirche verkündet das Kommen des Reiches, des Reiches, das aus der Ewigkeit hereinwirkt in jede Zeit und Zeitlichkeit. Ihre Aufgabe ist es, den Staat davor zu bewahren, daß er sich als Selbstzweck setzt, dem Dämon der Macht erliegt und das Volk dem Tode und der Erstarrung dadurch ausliefert, daß man in menschlicher Überheblichkeit das geltende Recht zu einem ewig-gültigen und unabänderlichen macht, anstatt daß man offen bleibt für das stetig sich erneuernde Leben. So werden Staat und Kirche in der Verschiedenartigkeit ihrer Aufgaben auseinandergehalten und werden doch beide umfaßt von der Ganzheit des Reiches, ähnlich wie in der Ganzheit des Menschen Irdisches und Heiliges zur Einheit verkettet sind.

Ich habe versucht, in kurzen Worten die innere Verfassung des Kämpfers ums Dritte Reich zu schildern, aus der auch die Staatsauffassung des neuen Deutschland geboren ist. Mit diesen Tatsachen hat sich die bestehende Kirche auseinanderzusetzen. Dabei ist unter Staatsauffassung nicht etwa ein willkürlich erdachtes Gebilde oder die persönliche Meinung eines Einzelmenschen zu verstehen, sondern der Staat entspringt einer gelebten Wirklichkeit, die erlitten, erblutet, erkämpft worden ist und für die man noch heute bereit ist, sein Leben zu opfern, weil man fühlt, daß jeder echte Staat seinen Auftrag von Gott hat, also auch von uns Menschen unbedingten Gehorsam zu fordern berechtigt ist.

Dabei mag es der traditionellen Kirche nicht leicht fallen, sich auf diese neue Staatsauffassung einzustellen. Die enge Verbindung von „Thron und Altar" ist ihr in den Tagen des Zusammenbruches zum Verhängnis geworden. Was der Staat gefehlt hatte, wurde auch dem Schuldkonto der Kirche zugerechnet. Sie war berechtigt, in den Zeiten, da deutsche Herrscher — vor allem die preußischen Könige von der Gesinnung eines Friedrich Wilhelm I.; und noch Bismarck und Kaiser Wilhelm I. stehen in dieser preußischen Tradition — ihr Amt auffaßten als ein väterlich selbstloses Dienen zum Wohle der ihnen anvertrauten Landes„kinder". Diese Staatsgesinnung stammt ja selbst von einem Manne der Kirche, von keinem anderen als Martin Luther, der die Fürsten seiner Zeit auf Grund der am Evangelium gewonnenen Einsichten auf ihre wahren Pflichten hinwies. Dabei bekämpfte er aufs schärfste die römische Auffassung, als ob das herrscherliche Amt von einer kirchlichen Instanz verliehen werden könne. Denn auch der Herrscher ist, wie jeder Mensch, vermöge des allgemeinen Priestertums unmittelbar zu Gott. Deshalb kann wohl die Kirche — das liegt in ihrem Amte der Verkündigung! — den Herrscher verantwortlich vor den Richterstuhl Gottes rufen, aber sie versündigt sich an ihrem Auftrage wie am Staate, sowohl wenn sie sich zum Richter aufwirft über einzelne staatliche Maßnahmen und ihm vorschreiben wollte, was er zu tun oder zu lassen hätte, wie auch, wenn sie jede Regierungshandlung als unmittelbare Offenbarung göttlicher Weisheit bedingungslos verherrlichen wollte. Das eine wäre ein Überschreiten der Grenzen, die der Kirche gesetzt sind, und eine Verletzung der Majestät der Obrigkeit — denn Obrigkeit ist von Gottes, nicht von Kirchen

Gnaden! —, das andere byzantinische Liebedienerei und Verrat an der Würde und Freiheit der Kirche.

Nun ist freilich festzustellen, daß die deutschen Kirchen, selbst in den Ländern der Reformation, nicht an dieser lutherischen Auffassung des Herrscheramtes festgehalten haben. Die Fürsten vor allem zur Zeit des Absolutismus sahen Land und Volk, vielmehr ihre „Untertanen", als ihren Privatbesitz an, mit dem sie tun konnten, was sie wollten. Ohne Rücksicht auf Lebensfähigkeit wurden kleine und kleinste Staatsgebilde durch Erbteilung errichtet. Die prunkvolle Hofhaltung fragte nicht nach der Steuerkraft des Landes, die kriegsfähige junge Mannschaft wurde an fremde Souveräne verkauft, wie früher Kriegsgefangene in die Sklaverei. Und schöne Frauen waren vor den lüsternen Wünschen der Landesherren nicht sicher.

Kein Wunder, daß die Auffassung vom Staate als einem Leviathan (Ausdruck der englischen Aufklärung), einem machtgierigen Dämon, auch in Deutschland Eingang fand. Zwei Möglichkeiten gab es, dazu Stellung zu nehmen. Entweder man nimmt seufzend die politischen Zustände als ein unabänderliches Schicksal hin, zieht sich von dem „Jammertal" dieser bösen Welt zurück in die Bezirke einer weltabgewandten Frömmigkeit und erhofft in einem besseren Jenseits den Ausgleich für alle hier erlittene Unbill. In pietistischer Abkapselung wird so die Kirche zu einer Welt neben der Welt, der deutsche Mensch wird „unpolitisch". An Stelle dieser weltabgewandten Frömmigkeit flüchtete man später in die Welt des „reinen" Geistes, zunächst in die Kunst und Philosophie, dann in die Wissenschaft. Mit dem Stolz darauf, das „Volk der Dichter und Denker" zu heißen, tröstete man sich über das staatliche Elend in Deutschland hinweg. Alle diese Menschen aber dünkten sich „zu was Besserem geboren" und erhoben sich über andere Menschen: die Frommen über die „Kinder der Welt", die „Gebildeten" über die Masse der „Ungebildeten", und alle scheuten in vornehmer Zurückhaltung die Berührung mit den „Niederungen" der Politik. Die Volksgemeinschaft war zerrissen.

Oder man mühte sich um eine Erneuerung der politischen Zustände. Gerade die deutsche Erhebungszeit entdeckte die Wirklichkeit des Volkstums. Die Arndt und Jahn und Gebrüder Grimm, die Stein und Gneisenau und Clausewitz, sie führten nicht nur einen Kampf gegen die welsche Fremdherrschaft, sie mühten sich auch um die Neuaufrichtung einer echten ständischen Ordnung. Und zwar gleichfalls aus Frömmigkeit und Glauben. Denn sie verstanden das Volk als eine göttliche Schöpfung, die auf Wahrheit und Treue, auf „Reinheit, Recht und Redlichkeit" ruhende Volksordnung als Gottesordnung. Dabei fand man keine andere Möglichkeit, die Willkür der absolutistischen Herrscher zu ihren wahren Volkspflichten zurückzurufen, als die Einrichtung von Volksvertretungen. Anstatt aber nun die Folgerung zu ziehen aus der volksorganischen Schau der Erhebungszeit und die Volksvertretungen aufzubauen auf der ständischen Ordnung der Berufe, siegte auch hier westlerisch-rationalistisches Staatsdenken. Man verstand den Einzelmenschen nicht als eine Zelle, die

nach ihrer Bedeutung für das Ganze des Organismus verschieden strukturiert, daher von verschiedener Wichtigkeit ist und verschiedene Funktionen zu übernehmen hat, sondern jeder Mensch ist eine in sich abgeschlossene, vernünftige — besser wäre das Welschwort „rationale" — Welt, jeder dem anderen gleich und jeder beziehungslos neben dem anderen stehend. Während eine organisch denkende Gerechtigkeit „jedem das Seine" nach Anlage, Eigenart, Würde und Verdienst zubilligt, verlangt diese auf bloßer verständiger Rechenhaftigkeit, aber nicht aus Ehrfurcht vor lebendig gewachsener Eigenart aufbauende Gerechtigkeit für jeden das Gleiche.

Die Frucht solcher lebensferner Doktrinen sind die Parlamente. Mit ihrer Hilfe wird ein freibeuterischer Kapitalismus Herr des Staates. Weil die Stimmen nicht gewogen, sondern gezählt werden, ist man gezwungen, um eine möglichst große Stimmenzahl zu bekommen, der Begehrlichkeit der großen Masse immer neue Zugeständnisse zu machen, und die letzten Reste echter Staatsführung, die sich in ihrem Handeln verantwortlich wissen muß für alle Stände und das ganze Volk und gebunden an ihr auf ewigen Ordnungen ruhendes Amt, werden von den würdelosen Parlamenten — „Schwatzbuden" ist eine zwar derbe, aber wortwörtliche (von parler = reden) und sehr bezeichnende Übersetzung dieses undeutschen Wortes! — unmöglich gemacht. Für den gläubig gebundenen Christen war eine Anerkennung dieses zum Unstaat gewordenen Staates unmöglich. Zwar ist nach dem Evangelium jede Obrigkeit von Gott, aber die Tätigkeit des parlamentarischen Regimes bedeutet praktisch eine Ächtung und Untergrabung jedes autoritären Ansehens und konnte weder als Obrigkeit, noch als von Gott eingesetzt angesehen werden.

Die Kirche konnte zu der Tatsache, daß ein solcher parlamentarisch regierter und auf marxistischer Weltanschauung beruhender Unstaat vorhanden war, eine doppelte Stellung einnehmen. Es war ihre Pflicht, sich von ihm zu trennen und die Freiheit der Kirche von diesem Staate zu proklamieren. Es fragt sich aber, ob ihr Staatsform und Staatsgesinnung überhaupt gleichgültig sein darf, oder ob sie nicht verpflichtet ist, aus Liebe zum Nächsten um die Verwirklichung wahrer Gerechtigkeit und um die Wiederaufrichtung eines echten Staates, einer wahren Autorität zu kämpfen. Einerseits verleitete die Verwüstung jeder Staatlichkeit, wie wir sie vor allem im Deutschland der Nachkriegszeit am eigenen Leibe spüren mußten, dazu, die Möglichkeit der Aufrichtung eines wahren Staates überhaupt zu bezweifeln. Gerade von einem Theologen, der sich um ein echtes, biblisch reformatorisches Denken unstreitig die größten Verdienste erworben hatte, von Karl Barth, stammt das böse Wort, daß man den Staat als eine feindliche Festung ansehen müsse, die man am besten aushungern könnte „durch ein illusionsloses Geltenlassen seiner durch Feldpredigerelan und feierlichen Humbug aller Art genährten Geistigkeit". Eine solche Abgrenzung und feindliche Gegenüberstellung des Geistes der Kirche gegen das Wollen des Staates — vor allem des nationalsozialistischen —, wie er hier von Theologen versucht wurde, kam einer Diffamierung des Staates gleich.

Fast zur selben Zeit setzte in der Theologie ein Ringen um das Neuverständnis des Staates von den verschiedensten Seiten her ein (Gogarten, de Quervain, Stapel, Althaus, Brunner usw.). Noch heute ringen in der Theologie beide Auffassungen miteinander. Es handelt sich wohl darum, ob man als Christ berechtigt ist, auch im Leben der Natur und im geschichtlichen Geschehen nach den Spuren des schöpferisch waltenden Gottes zu forschen, oder ob man, um mit Elert zu reden, als gläubiger Christ Natur und Geschichte auf den Index der verbotenen Bücher zu setzen gehalten ist. Dann freilich ist es auch dem Psalmisten nicht erlaubt, Gottes Gnade zu preisen deshalb, weil er „Bogen zerbricht, und Spieße zerschlägt und Wagen mit Feuer verbrennt" und durch solches Tun sich dem Volke gnädig erweist; dann darf man nicht, wie seinerzeit unsere Väter, in schaudernder Ehrfurcht und Dankbarkeit zugleich über die russische Katastrophe Napoleons singen und sagen: „Mit Mann und Roß und Wagen, so hat sie Gott geschlagen"; dann darf man nicht, wie König Wilhelm, über den Sieg von Sedan ausrufen: „Welch eine Wendung durch Gottes Fügung!"; dann darf man weder bei der durch unendliche Leiden erkauften Saarbefreiung ein „Großer Gott, wir loben dich!" anstimmen, noch bei einem erfochtenen Schlachtensiege, wie das so oft in der deutschen Geschichte geschehen: „Nun danket alle Gott!"

Freilich jedes nationale Unglück kann zum Anlaß werden, daß man an Gott überhaupt verzweifelt, und jede Wiedererstarkung der Nation kann zu der Überheblichkeit führen, als ob wir das alles durch uns selbst vollendet hätten, muß es aber nicht, wenn uns solche Ereignisse zum Anlaß werden, uns dem Spruche des richtenden oder gnädigen Gottes zu unterwerfen und mit desto größerem Ernste nach seinem Willen zu forschen, nach seinen Geboten zu wandeln. Wir verspüren im Nationalsozialismus den Willen zur Aufrichtung einer autoritären Ordnung, in der allein ein gesundes Gemeinschaftsleben möglich ist, durch die ein Volk erhalten werden kann. Wer dem Staate und dem Staatsmann das ewige Recht zu solchem Wirken bestreitet, nimmt ihm seine Würde und überliefert ihn der Heillosigkeit eines schlechten Gewissens. Der Staat muß sich um seiner Ehre willen und im Bewußtsein seines von Gott ihm gegebenen Auftrages gegen eine Kirche und Theologie, die ihm aus vermeintlichen Glaubensgründen seine Würde streitig macht, wehren. Alle Unzulänglichkeit des schon Erreichten verpflichtet zwar zu steter Überprüfung der getroffenen Maßnahmen und zu täglicher Einkehr, berechtigt aber keineswegs zu einer hämischen und grundsätzlich ablehnenden Haltung gegenüber jeder, auch der echten Staatsführung. Wir sehen im Aufbruch der Nation ein geschichtliches Ereignis, das uns gewissensmäßig zum höchsten Einsatz verpflichtet und sehen die Aufgabe der Kirche darin, den durch die politischen Ereignisse angesprochenen Menschen davor zu bewahren, daß er sich bei der Bewältigung der ihm gestellten irdischen und zeitlichen Aufgaben an die bloße Zeitlichkeit und Irdischkeit verliert; er muß sich vielmehr bewußt bleiben, daß er sein Tun und Lassen auch im beschränktesten Wirkungskreise vor dem Angesichte des ewigen Gottes zu verantworten hat. Diese Aufgaben sind nur scheinbar neue, in Wirklichkeit haben

die Propheten und Apostel nichts anderes getan, als daß sie aus ihrer Begegnung mit dem Ewigen die Menschen ihrer Zeit hinwiesen auf die Zeichen der Zeit und sie hineinstellten in die Bindungen ihrer zwar zeitbedingten, aber in ewiger Ordnung begründeten Pflichten.

Es ist die Aufgabe einer echten Kirche, die Geister der Zeit durch den Geist zu prüfen. In allen aus menschlichem Wollen und völkischen Sehnsüchten aufbrechenden Bewegungen, die auf eine Umgestaltung und Umordnung der bestehenden Verhältnisse hinzielen, sind Irrtum und Wahrheit, Wissen und Wahn so eng ineinander verwoben, daß es eines Prüfsteins bedarf, um Wahres vom Falschen scheiden zu können. Nach der Meinung der Bibel ist Gott und das durch seine Propheten gesagte „Wort" das Feuer, das aus dem mit Erde und Schlacke vermischten Erz das Metall der Wahrheit ausglüht. Dabei besteht stets die Gefahr der Säkularisation dieses Wortes Gottes, d. h. der Mensch unterliegt immer wieder der Verführung, das Erz oder sogar die Schlacke für das reine Metall anzusehen. Nach Luthers tiefsinniger Erkenntnis ist überall, wo das Wort Gottes ist, auch der Teufel. Wir leben nicht im Schauen, sondern im Glauben, d. h. unsere Augen werden immer wieder umwölkt von den Wunschgebilden unseres leidenschaftlich erregten Blutes, und dann verwechselt man nur zu leicht den wolkenbedeckten Himmel seines erdgebundenen Denkens mit der klaren Bläue des Lichtes der reinen Wahrheit. Der Glaube aber lebt auch der seligen Gewißheit, daß, ob wir schon wandern müssen durch die finsteren Tale von Irrtum und Wahn, wir kein Unglück zu fürchten haben, sondern zum frischen Wasser geführt werden. Bei jeder Entscheidung, zu der wir im Verlaufe des Lebens gefordert werden, unterliegen wir der Möglichkeit der Verfehlung. Denn alle Zukunft ist vom Dunkel der Ungewißheit umhüllt. Und dennoch dürfen wir uns vor keiner Entscheidung drücken, zu der wir gefordert sind, auch wenn wir das Rechte verfehlen sollten. Der Soldat weiß davon, daß in Stunden der Gefahr selbst falsches Handeln immer noch besser ist als entschluß- und entscheidungslos alles gehen zu lassen, wie es geht. Nach Luther gehört zu solchem Sündigen Tapferkeit. Es kommt nur darauf an, daß man sich nicht in der einmal gefällten Entscheidung verhärtet, sondern sich selbst und seine eigene Rechthaberei gegenüber der richtenden Wirklichkeit besiegt durch die noch größere Tapferkeit des Glaubens, d. h. dadurch, daß man offen bleibt für das Gericht, das über unsere Entscheidungen gefällt wird. Die Angst, durch die tätige Anteilnahme an den Dingen der Welt die Reinheit des Herzens und die Verbindung mit Gott zu verlieren, führt zu einer skrupulösen Zweifelsucht, zur Furcht vor Entscheidungen melanchthonidischer Naturen und zum Aufgeben jeder kämpferischen Haltung, durch die allein die Welt bewegt und die Geschichte gestaltet wird.

Wer da glaubt, der Säkularisation, d. h. der Entgeistlichung des Heiligen durch das Weltförmige und Allzumenschliche dadurch entgehen zu können, daß er sich auf die „reine Lehre", auf das unverfälschte „Wort Gottes" zurückzieht, und wer da meint, sich mit seiner Frömmigkeit einen Schutzwall bauen zu können, hinter dem er sicher ist vor den listigen Anläufen des Satans, der sollte bedenken,

daß die Frömmigkeit von jeher zu Selbstüberhebung und mönchischer Werkgerechtigkeit verleitet hat. Dann geschieht es leicht, daß man seine Meinung über das, was fromm ist und „Gottes Wort", gleich setzt mit Gottes wahrem Willen und im Bewußtsein seiner Unfehlbarkeit die Ohren verschließt nicht nur vor dem, was andere in ehrlichem Ringen um die Wahrheit zu sagen haben, sondern auch vor dem, was die Bibel selbst sagt. In der Angst, sich in den Wirrnissen der Welt zu verlieren, scheut man jede Berührung mit der Welt und meidet jede Begegnung mit der Wirklichkeit. Wenn dann jemand davon spricht, daß ihn irgendein Ereignis in seinem eigenen Leben oder ein Ereignis in der Geschichte seines Volkes zum unruhigen Frager nach Gottes Willen gemacht hat, dann glaubt man ihn schon der Irrlehre bezichtigen zu müssen, weil er eine zweite Offenbarungsquelle neben der ewigen Offenbarung in Christus anerkennt. Selbstverständlich unterliegt jede Zeit der Gefahr, eine in ihr neu aufbrechende Welterkenntnis zur letztgültigen Offenbarung zu stempeln und das Evangelium nur so weit anzuerkennen, als es diese Erkenntnis bestätigt. Damit würde sich freilich eine Zeitmeinung zum Richter über das Evangelium und über Christus selbst aufwerfen, anstatt daß zeitgebundenes Menschenstreben sich dem Urteil des Evangeliums unterwirft. Und doch sind weder Christus noch die durch ihn geschehene Offenbarung um ihrer selbst willen da, so daß man sie haben könnte, indem man sich mit seiner Frömmigkeit herauslöst aus allen sonstigen Lebensbeziehungen.

Christus bezeichnet sich selber als das Licht der Welt. Auch das Licht schwebt nicht selbstgenügsam in der Sphäre seines eigenen Glanzes, noch darf es unter den Scheffel gestellt werden, sondern es sendet seine Strahlen in die Nacht der Welt, und nun erst treten Formen und Wesen der Dinge für uns erkennbar aus der alles gleichmachenden Dämmerung hervor. Nun sehen wir in Seinem Lichte, was licht ist in der Welt. Das Wort Martin Luthers: „Das Wort Gottes ist ein Schwert, es ist Krieg, es ist Ruin, ist Ärgernis, es ist Gift und wie ein Bär auf dem Wege und eine Löwin im Walde" gilt für die Selbstgenügsamkeit der Frommen genau so wie für die Selbstherrlichkeit der „Kinder dieser Welt". Zugegeben, daß man durch die bedingungslose Hingabe an die Welt sich selber verlieren und einer geistlichen Entleerung verfallen kann, so ist doch nicht schon jede Weltoffenheit und die Aufgeschlossenheit für die Fragen des täglichen Lebens ungeistlicher Säkularisation gleichzusetzen. Dann müßte man auch Luther Säkularisation vorwerfen, weil er die Frömmigkeit aus ihrer klösterlichen Selbstabkapselung herausgerissen und sie zur Bewährung an das Leben des Alltags verwiesen hat. Nicht nur Messelesen, sondern auch Windelnwaschen und Straßekehren sind für ihn Gottesdienst. Freilich sind Protestantismus wie Katholizismus der Säkularisation in gleicher Weise erlegen. Man kann die Kulturseligkeit unserer Zeit auf ein verweltlichtes Luthertum zurückführen, den Kapitalismus auf einen säkularisierten Kalvinismus, und die unheilvolle Rolle, die das katholische Zentrum in Deutschland gespielt hat, ist Beweis genug dafür, daß auch diese Kirche ihrer eigentlichen Aufgabe untreu geworden ist. Trotzdem bleibt

es eine unumstößliche Wahrheit, daß die Kraft des Glaubens danach drängt, Früchte zu treiben und das Leben in der Welt und mit dem Nächsten auf neue Grundlagen zu stellen. Die Tatsache der Säkularisation beweist nur, daß die Menschen die ungeheure Spannung zwischen Welt und Ewigkeit nicht zu ertragen vermochten und der Trägheit des Herzens verfielen.

Uns ist die gute, alte Sitte, seinen Alltag an jedem Abend zu überdenken und am Worte Gottes zu prüfen, wie sie noch unsere Väter und Großväter geübt haben, vielfach verloren gegangen. Wenn man heute in der Kirche — unter wortwörtlicher Übersetzung von „Ekklesia" — ein Herausgerufensein aus den Bindungen der Welt versteht, so ist das in gewisser Weise richtig. Denn tatsächlich stellt das Evangelium das natürliche Denken des Menschen völlig um, befreit ihn davon, daß die hangende und bangende Sorge darum, was wir essen und trinken, womit wir uns kleiden sollen, unser Sinnen und Trachten restlos erfüllt, schenkt uns aber auch mit der Verkündigung von der väterlichen Güte Gottes die gläubige Gewißheit, daß wir zur himmlischen Sohnschaft gerufen sind und erlöst uns damit von der Weltenangst, die unser Leben vergiftet. Ekklesia zur Zeit des Neuen Testamentes bedeutet bestimmt nichts anderes als die Bürgerschaft, die zur verantwortlichen Beratung über die Führung der Stadt zusammenkommt; und wenn die Christengemeinde dies Wort auf sich anwendet, dann versteht sie sich als die Gemeinde, die sich im Namen und Geiste Christi ihres Herrn versammelt und vor dem heiligen Angesichte Gottes sich bereitet, zum Dienste am Leben der Brüder.

So ist die Kirche beides: ein Herausgerufenwerden aus den Verflechtungen der Welt und ein Sichhineingestelltwissen in die Wirklichkeiten des Lebens, um sie zu durchdringen, zu durchsäuern mit dem von Gott geheiligten Geist. Die Gemeinde lebt in der steten Erwartung des Jüngsten Tages und muß deshalb ihre Lampen brennend halten; sie betet aber dennoch täglich, daß das Reich Gottes, das nicht von dieser Welt ist, aber in sie hineinbricht und für sie gesandt ist, auch zu uns komme. Das Christenleben ist beides: ein tägliches Absterben dem alten Adam und ein tägliches Emportauchen eines neuen Menschen aus den Wassern der Wiedergeburt, damit dieser ins Leben gehe und dort wandle.

So gilt es, die heute vielfach abgerissene Verbindung des tätigen und täglichen Lebens mit dem Evangelium und der Kirche, der die Verkündigung dieser Botschaft in deutschen Landen anvertraut ist, wieder zu knüpfen. Während der Zeit des nationalsozialistischen Kampfes hat es sehr viele Menschen gegeben, die sich aus christlichem Gewissen in die Gefolgschaft Adolf Hitlers einreihten, weil sie spürten, daß das eigentliche Anliegen der von ihm geführten Bewegung, ihr Wille zu einer wahren Gerechtigkeit und ihr Kampf um echte Volksgemeinschaft, um Ehre und Freiheit nicht einer tyrannischen Machtgier, sondern der Verantwortung für den Volksgenossen und der Liebe zu ihm entsprang. Es handelte sich zunächst darum, die aus dem Geiste des Hasses und der Verhetzung geborene marxistische Welt niederzuringen durch Eroberung der politischen Macht, durch Aufrichtung eines Staates, der stark genug ist, den Egoismus einer kapitalistischen Wirtschaft zu unter-

binden und dem Unfrieden zu steuern, der das Volk der Willkür der äußeren Feinde ausliefert und das Leben im Inneren vergiftet. Jetzt hat der Staat die gesetzgebende Gewalt und die Macht, das volkliche Leben vor Unordnung zu schützen. Er trägt dafür auch die Verantwortung, die ihm niemand abnehmen kann.

Für die Zukunft des Reiches kommt aber alles darauf an, daß der ursprüngliche Geist opferbereiter Gemeinschaft nicht verloren geht. Wirkliche Volksgemeinschaft ist dort, wo wahre Gemeinde gelebt wird. Wir sehen in der vom Geiste Jesu Christi durchwalteten Gemeinde die Geburtsstätte und stete Erneuerungsquelle wahrer Volksgemeinschaft.

Eine wahre Kirche kann sich ja gar nicht einschließen wollen in die steinernen Mauern des Gotteshauses, sondern ihre innere Gesinnung muß allenthalben zu wirken suchen, wo Menschen handeln und wandeln. Kirche ist nicht ein Verein zur Pflege religiöser Bedürfnisse, d. h. ein sektiererischer Zusammenschluß von Menschen mit besonders feingeistigen Sehnsüchten; sie stellt den Menschen verantwortlich in Pflichten und Ordnungen und begreift diese als ein uns von Gott gesetztes Amt. Fromme christliche Sitte hat das Leben und den Alltag der deutschen Menschen von jeher durchdrungen zum Heile echter volklicher Gemeinschaft. Die bäuerliche Hofgemeinde versammelte sich zur täglichen Andacht. Bergleute fanden sich zu einem kurzen Stillesein, bevor sie in die Grube fuhren. Bei Saat und Ernte, bei Dürre und Hagelschlag, beim Bau eines Hauses oder beim Einzug in ein neues Heim, bei Beginn einer Reise rief man Gott um Bestand an, und Kriegs- und Hungersnöte, Siechtum, Verzweiflung und Tod wurden getragen mit der stillen Duldekraft eines unerschütterlichen Glaubens an das gnädige Walten Gottes. So ist ein in frommer Sitte gebundenes Volk gefeit gegen alle zerstörerischen Mächte. Und darum handelt sich's, daß wir wieder durchstoßen zu den letzten Gründen unseres Lebens und das Christentum nicht ansehen als einen von unserem sonstigen Tun abgrenzbaren Bezirk.

Wenn es wahr ist, daß Gott ist alles in allem, dann können wir nicht sein und nicht leben, wo Er nicht lebt und webt und zu uns kommt. Das Leben verliert seine Tiefe, wenn es nicht in Seinen Tiefen gründet. Wenn ein Glaube aus solchen Tiefen herausbricht und Herz und Augen offen hält für die uns gesetzte Welt, wenn er es als heilige Verpflichtung fühlt, mit allen diesen Kräften hineinzuwirken ins volkliche Leben, dann kann er gar nicht in Widerstreit geraten zu seinen deutschen Pflichten, kann auch nicht im Gegensatz stehen zu einem Staate, der sich auf anderer Ebene und mit anderen Mitteln zu gleichem Dienste gerufen weiß. Denn beide, Kirche wie Staat, sind Ämter, dem Volke von Gott gesetzt, daß es sein Leben führe in Wahrheit, Reinheit und Gerechtigkeit. Wir Menschen dieser Welt sind Schlachtfeld hintergründiger Gewalten. Das „Geheimnis der Bosheit" schläft in der Tiefe unserer Herzen, und der altböse Feind sucht immer wieder einen Weg, daß er einbreche in die Ordnungen unseres Lebens. Wir sind gewiß, daß wir den Sieg behalten und daß das Reich uns bleibt, wenn wir den Kampf führen im Namen und in der Gefolgschaft dessen, der gekommen ist, um Sünde, Tod und Teufel niederzuringen, auf daß die Herrlichkeit Gottes und seines Reiches offenbar werde.

Horaz als Römer.

Von

Horst Rüdiger.

In diesen Tagen begeht die gebildete Welt den 2000. Geburtstag des Quintus Horatius Flaccus. Die Tatsache, daß von den an Zahl und Umfang mäßigen Schriften des Venusiners — 17 iambischen Gedichten, 18 Satiren, 103 Oden, dem Säkulargedicht und 23 Episteln, deren weitaus umfangreichste, die so-genannte Ars poetica, 476 Verse umfaßt — eine jahrtausendelange Wirkung ausgegangen ist, daß nach einem Wort Herders „sich vielleicht kein Dichter lieb-licher und öfter als er metempsychosiert hat"[1]), daß eine schier unübersehbare Zahl von Ausgaben, Kommentaren, Übersetzungen, Abhandlungen, Verleumdungen und Rettungen seiner Persönlichkeit und seiner Werke in allen europäischen Sprachen besteht[2]), daß sich mit ihm die literarische Legende ebenso eingehend wie die Philologie beschäftigt hat, daß seine Gedichte endlich auf den huma-nistischen Gymnasien noch heute als Mittelpunkt der Lateinlektüre in den Ober-klassen gelten — jede dieser Tatsachen legt die Frage nahe, welche Kräfte von geistesgeschichtlich denkbar größtem Ausmaße in seinen Schriften wirksam sind. Um das Wesen dieser Kräfte zu erkennen, scheint es nicht ratsam, vom Dichtertum des Horaz auszugehen. Der alte Streit, ob Horaz ein „wirklicher Dichter" gewesen sei oder nicht, der sich neuerdings wiederum zu seinen Gunsten entschieden hat, bleibt vielmehr zunächst unberührt; denn gerade diese Fragestellung steht dem Verständnis des Horaz in gewisser Weise entgegen, da sie in den meisten Fällen eine Seite seines Wesens und Schaffens verselbständigt und damit die ohne Zweifel vorhandene Einheit der Epoden, Satiren, Episteln und der Oden zerreißt. Doch wird sich mit Notwendigkeit auch auf diese Fragen eine Antwort ergeben. Vielmehr scheint es fruchtbar, die Antwort in seinem Römertum zu suchen, wenn es auf den ersten Blick auch seltsam erscheinen mag, gerade daraus einen Teil seiner übernationalen Wirkung ableiten zu wollen. Doch mag es hier genügen, daran zu erinnern, daß aller Ruhm immer eine Summe von Mißverständnissen einschließt, die in gleichem

1) Briefe über das Lesen des Horaz, an einen jungen Freund. Werke VIII, hrsg. v. H. Düntzer, Bln. o. J., 87.

2) Im folgenden werden nur die wichtigsten und neuesten Schriften ausschließlich der Erklärungen zu einzelnen Gedichten genannt, besonders solche, denen ich für den Aufsatz verpflichtet bin.

Übersetzung: Q. Horatius Flaccus — Carmina, hrsg. v. F. Burger, 2. Aufl., Mchn. '27. Die Satiren und Briefe des Horaz, übers. v. W. Schöne, Mchn. o. J. ['34]. — Biographisches, Allgemeines und Literatur: Schanz, M., Geschichte der römischen Literatur II, 1. Hälfte, 3. Aufl., Mchn. '11. RE VIII, 2. Hälfte, '13, Sp. 2336ff. (E. Stemplinger). — Abhandlungen: Heinze, R., Horazens Buch der Briefe, NJbb. XXII, '19, 305ff. Ders., Die horazische Ode, ebd. XXVI, '23, 153ff. Reitzenstein, R., Horaz als Dichter, ebd. XXV, '22, 24ff. Klingner, F., Gedanken über Horaz, Die Antike V, '29, 23ff. Ders., Horazische und moderne Lyrik, ebd. VI, '30, 65ff. Solmsen, F., Die Dichteridee des Horaz und ihre Probleme, Ztschr. f. Ästhetik u. allg. Kunstw. XXVI, '32, 149ff.

Verhältnis zur Unbedingtheit der vorgetragenen Meinungen steht. Sich an des Horaz Römertum zu erinnern, kann für die geistesgeschichtliche Forschung schon darum von Vorteil sein, weil in ihm eine große gegenständliche und geschichtsbildende Kraft enthalten ist, deren Erhellung anderseits dem Verständnis der horazischen Dichtung zugute kommt. Denn niemand wird sich der Tatsache verschließen, daß das Gedenken an seine Geburt mehr gegenstandslose Verehrung eines berühmten Namens in sich schließt als wirkliche innere Berührung. Wenn wir aber aus der Gegenwart überhaupt eine Begegnung mit Persönlichkeit und Werk des Horaz haben können, so zuerst mit ihm als einem der echtesten Söhne seines Volkes.

Bei seinem Eintritt in das kulturelle Leben Roms fand Horaz eine politische und geistige Lage vor, die in jeder Hinsicht eine Zersetzung der alten republikanischen Tugenden bedeutete, ohne daß bis damals neue, ursprünglich römische Werte an ihre Stelle getreten waren. Die Virtus vom Schlage des Regulus und Cato, des Curius und Camillus, an die der Libertinensohn der Provinz mit höherer Ehrfurcht glaubte als die zum Snobbismus geneigte Jugend der Hauptstadt, zerrieb sich in jahrzehntelangen, scheinbar nutzlosen Bürgerkriegen unter der Führung einzelner ehrgeiziger Männer, von denen jeder mit jedem brauchbaren Mittel nach der Alleinherrschaft strebte, womöglich ohne die republikanische Ideologie und Phraseologie offen anzutasten. Statt die gefährlichsten äußeren Staatsfeinde, Germanen und Parther, zu vernichten, verblutete die natürliche Kraft des Volkes beim inneren Kampf in einem Ausmaß, wie es in der Geschichte noch nicht dagewesen war. Die Empfindungen des Horaz bei diesem Brudermord, deren Niederschlag seine ersten erhaltenen Gedichte, die 16. und 7. Epode, am eindringlichsten zeigen, sind Verzweiflung und Abscheu. Seine eigene Erfahrung unter Brutus bei Philippi mag diese Haltung verstärkt haben. — Im geistigen Leben Roms herrschte die griechische Philosophie und das hellenistische Schrifttum, beides aber nicht mehr wie in Catos Tagen als Überfremdung empfunden, sondern als notwendige Form für den eigenen Geist und Gehalt. Im Kreise Ciceros erfolgte die intensive Übernahme der stoischen Philosophie des Panaitios und damit eine Vertretung der altrömischen Virtus durch die Humanitas, die „mehr die Menschlichkeit des privaten Lebens, die gesellschaftliche Kultur bezeichnet, so fern sie auch weichlicher ‚Humanität' bleibt . . . Dadurch hat Panaitios . . . dazu verholfen, daß an Stelle des alten vir bonus ein neues Ideal trat, das durchaus im eigenen Volkstum wurzelte, aber über dessen Begrenztheit ins Allgemeinmenschliche strebte."[3]) Für das Menschenideal des Horaz ist gerade diese Entwicklung von hoher Bedeutung geworden, wie zu zeigen sein wird. — Ebenso bestimmt der Zustand der Satire und des lyrischen Gedichts, den er antraf, sein Schaffen. In Lucilius hatte er zweifellos einen streitbaren und mannhaften Vorgänger, der aber doch wohl

3) Pohlenz, M., Antikes Führertum — Cicero de officiis und das Lebensideal des Panaitios, Lpg. u. Bln. '34, 139f. Dazu Anzeige des Verfassers in Geistige Arbeit '34, Nr. 23, 9.

ein besserer Eques als Poeta gewesen war. Wenn auch Horaz der echt römisch-sarkastischen Haltung des Lucilius kaum etwas hinzuzufügen hatte, so mußte sein feinerer Geist und vor allem sein griechisches Formgefühl dennoch an den Arbeiten des Vorgängers Anstoß nehmen — war doch gerade die Satire das bodenständige Gewächs des römischen Geistesklimas und enthielt ihre Verbesserung für Horaz neben dem literarischen Reiz zugleich eine große nationale Aufgabe. Ähnliches gilt für sein Verhältnis zur Lyrik. Was er in lateinischer Sprache antraf, war die geniale Äußerung einer zerrissenen Seele in Catulls Gedichten; die hellenistischen Stilmittel hatten dabei in ihrer ökumenischen Geltung die beinahe nur noch zufällig gebrauchte lateinische Sprache ihres eigentümlichen Charakters beraubt und ihr neben einer bis dahin unerhörten Schmiegsamkeit auch Weichlichkeit und einen gewissen verkommenen Liebreiz verliehen. Es fehlte den meisten vorhorazischen lyrischen Versen in Rom an Gravitas und Dignitas; es mangelte den Gedichten zudem an geistigem Gewicht und einer vor der Allgemeinheit, vor Volk und Staat übernommenen Verpflichtung. Sie waren l'art pour l'art, verspielte und geschliffene dichterische Erzeugnisse eines einzelnen, um anderen einzelnen persönlich empfundene Qualen mitzuteilen. Die „Reizsucht" hatte an ihnen größere Befriedigung als die „Nutzsucht" — sie waren mehr die Erzeugnisse hellenistischen als römischen Geistes.

Hier begann die Aufgabe des Römers Horaz. Wie bei jeder Leistung von Rang auf dem Gebiete des Schrifttums müssen auch bei ihm zunächst Sprache und Stil als die geistigen Elemente seiner Gedanken und Empfindungen jenem „Zeugenverhör" unterzogen werden, das Jacob Burckhardt zur Erkenntnis des geistesgeschichtlichen Wesens für nötig hielt. Horaz ist ein Meister der lateinischen Sprache über jedem anderen Dichter vor oder nach ihm. Seine Meisterschaft unterscheidet sich grundsätzlich vom sprachlichen Schöpfertum, wie wir es in der deutschen Sprachgeschichte etwa von Luther, Goethe, Nietzsche kennen. Mit solchen Leistungen läßt sich kein römisches Sprachwerk vergleichen; Neuschöpfungen, die das ganze Sprachbereich umfassen, hat das römische Schrifttum nicht gekannt, da sie dem Geist der lateinischen Sprache widersprochen, ihre Formen zersprengt hätten. Die lateinische Sprache ist ein bis ins Kleinste durchgeformter Kosmos, der keine revolutionären Bewegungen erträgt und von einem einzelnen nur beherrscht, nicht gesprengt werden kann. Horaz befolgt dieses eingeborene Gesetz seines väterlichen Idioms; durch seine Dichtungen hat sich lateinischer Geist und lateinische Form in den höchsten Möglichkeiten erfüllt, indem der gegebene sprachliche Stoff durch vielfältige Brechung, durch reizvolle Neuordnung, durch sinnvolle Abwandlung althergebrachter Stilmotive die größte denkbare Energie gewinnt. Streng wahrt Horaz die Ehrfurcht vor der Überlieferung; was „Catonen und Cethegen" (epist. 2, 2, 117) gesprochen haben, ist ihm heilig. Das streng verpflichtende Muster schließt jede persönliche Willkür von vornherein aus;[4]) Wucherungen der Sprache werden unterdrückt,

4) Vgl. die Charakteristik der lateinischen Sprache bei H. Wilh. Eppelsheimer, Petrarca, Bonn '26, 38f.

Roheiten kultiviert, Entbehrliches wird gemieden. Sorgsam und fein wählt der Dichter seine Worte; bekannten Wendungen verleiht er durch geschickte Verbindungen frischen Glanz. In konservativer Scheu vor Neuerungen läßt er Neubildungen von Worten nur in Notfällen zu, obwohl er weiß, daß Worte entstehen und vergehen wie alles Lebendige. Auf jeden Fall hat der Dichter auch hier mit der nötigen Ehrfurcht vor dem von den Vätern Ererbten zu verfahren und hat seine persönliche Vorliebe hintanzustellen. Dabei gibt er sich bei aller klugen Sorgsamkeit den Anschein leichten Spieles, wie er es aus der hellenistischen Dichtung gelernt hat; dieser Zug ließ Herder nach Quintilians Vorbild von „Anmut und Grazie" als einem Hauptmerkmal horazischer Dichtung sprechen.[5]) Trotzdem ist seine Meisterschaft nichts weniger als Spiel, sondern härteste Arbeit am Sprachwerk. In typisch römischer Hochschätzung von Fleiß und Studium werden ihm limae labor et mora (ars 291) zum Haupterfordernis lateinischer Dichtergröße. Die sprachliche und stilistische Arbeit am Kunstwerk scheint ihm geradezu eine nationale Pflicht zu sein, um auf geistigem Gebiete dem Ruhm altrömischer Virtus Entsprechendes an die Seite zu stellen. Es gibt für ihn keine sprachlichen Genieleistungen; usus ist ius et norma loquendi (ars 72), nicht ingenium, das immer erst durch ars kultiviert werden muß, um sprachliche Kunstwerke hervorzubringen. So wird das nonumque prematur in annum (ars 388) durch die beschwörende Mahnung an die Pisonen ergänzt:

carmen reprehendite, quod non
multa dies et multa litura coercuit atque
praesectum decies non castigavit ad unguem. (ars 292ff.)

Alle derartigen Äußerungen dürfen nicht vom modernen, besonders nicht vom germanischen Sprach- und Stilempfinden gewertet werden. Sie erklären sich allein aus der geschichtlichen Lage der römischen Sprachkunst, aus den Gesetzen der lateinischen Sprache und aus der Auffassung des Horaz von seiner Aufgabe. Sie zeigen, wo die Möglichkeiten und wo die Grenzen vom dichterischen, insonderheit vom lyrischen Schaffen des Horaz im lateinischen Sprachbereich liegen.

Mit der Sprache ist also bei Horaz keine artmäßige, sondern nur eine gradmäßige Überlegenheit vor den übrigen römischen Dichtern gegeben. Ein wirklich neuer Geist, eine wesentliche Verschiedenheit tritt erst ein, wo es sich um die lyrische Versform handelt. Hier hebt ihn ein anderes, an der archaischen griechischen Lyrik geschultes und viel wacheres Gehör vor allen seinen Vorgängern und vor den meisten Nachfolgern heraus. Es ist kein musikalisches Gehör, wie man es für die frühgriechische Lyrik voraussetzen muß und wie der Moderne leicht anzunehmen geneigt ist, sondern vielmehr ein rhythmisches. So empfindet er etwa in der sapphischen Strophe und in ihrer Nachahmung bei Catull einen rhythmischen Mangel; um ihn zu beheben, setzt er im zweiten Versfuß regelmäßig einen Spondeus und verlegt die Zäsur mit wenigen Ausnahmen, besonders im IV. Odenbuch, hinter die fünfte Silbe.[6]) Dieser feste

5) aO. 71. 6) Vgl. Heinze, R., Die lyrischen Verse des Horaz. Verh.-Ber. d. sächs. Ges. d. Wiss. 70, Lpz. '18.

Einschnitt verleiht seinen Sapphica nach einer feinen Bemerkung Herders „Fülle und Würde" — also eigentümlich römische Eigenschaften (freilich entsteht eben dadurch die Gefahr, daß „insonderheit in längeren Oden" der regelmäßige Abschnitt „sehr eintönig" werden kann).[7]) Diese Empfindlichkeit für formale Mängel, die ihn zwar das Lucili quam sis mendosus wahrscheinlich nicht selbst ausrufen ließ[8]), die Kommentatoren aber veranlaßte, diese Stelle in verständlicher Verwechselung zu der Tadelsatire über seinen Vorgänger zu ziehen, teilt er mit allen bedeutenden Geistern, die ihre Wirkung auf der Grenze zwischen Dichtung und Kritik ausüben: mit Petrarca, mit Opitz, mit den Brüdern Schlegel, mit Platen. Der reine Dichter vom Typus des Catull ist in dieser Hinsicht meist gewissenloser, dafür auch ungehemmter.

Wie Cicero in der Prosa den literarisch verwöhnten Geschmack heimisch machte, wie seit ihm das Schreibenkönnen in ungebundener Form, die Fähigkeit des Ausdrucks aller intimen seelischen Abtönungen zum unveräußerlichen Bestand des europäischen Schrifttums geworden ist, so erhebt Horaz das lateinische Gedicht auf die Ebene römischer Humanitas. Durch seine Achtung vor der Form, durch die „Empfindlichkeit eines literarischen Gewissens", ist es sowohl der altväterischen Kunstlosigkeit wie der hellenistisch-neoterischen Spielerei überhoben. Seine lyrischen Formen verbinden die Bereiche archaisch-griechischer Kunst und römisch-abendländischer Bildung. Dichten kann darum zukünftig in lateinischer Sprache nur der homo doctus, der das Geheimnis horazisch-hellenischer Formkunst kennt. Auf diese Weise sind die lyrischen Formen des Horaz für Jahrhunderte das Gefäß aller Bildungsdichtung geworden; sein erstmaliges „Deduzieren" des Aeolium carmen ad Italos . . . modos (carm. 3, 30, 13f.) hat diese modi zu gültigen Formen der neulateinischen Bildungsdichtung und ihrer Abkömmlinge in den nationalen Sprachen des Abendlandes erhoben. Das unbewußte, naturhafte, das „naive" Dichten schließt zwar die künstlerische Form keineswegs aus, aber es macht sie auch nicht wie die horazische Auffassung zur Grundbedingung künstlerischer Wirkung, sondern treibt sie organisch mit dem Inhalt hervor. Horazisches Dichten setzt technisches Wissen über die Formen voraus, und sein scribendi recte sapere est et principium et fons (ars 309) gilt ebensowohl für den Inhalt wie für die Form des Schreibens. Was ihm in der Zeit der Satirendichtung mit sinnenhafter Deutlichkeit als Mangel der lassae aures (1, 10, 10) seiner Vorgänger und Zeitgenossen aufgefallen war, das sucht er in der Poetik durch verständige Unterweisung, durch die Bildung der jungen Dichtergeneration zu beheben. Wiederum drückt sich darin bei Horaz die spezifisch römische Bewertung von studium und labor aus. Aus dem Zusammenhang national-römischer literarischer Kultur gerissen, muß sie notwendig zum rationalistischen Irrtum von der Lehrbarkeit der Poesie führen. Am deutlichsten tritt das Stück Römertum, das hier wirksam ist, im

7) Nachschrift zur Terpsichore, Sämtl. Werke XXVII, hrsg. v. L. Suphan, 278. Vgl. dazu: Verfasser, Das sapphische Versmaß in der deutschen Literatur, Ztschr. f. dt. Philol. LVIII., '33, 140ff. 8) Fraenkel, E., Lucili quam sis mendosus. Herm. LXVIII, '33, 392ff.

Vergleich zu den Hellenen hervor. Horaz selbst hat diesen Vergleich in der Gegenüberstellung von Pindars Dichtung und seiner eigenen Arbeitsweise angeführt:

monte decurrens velut amnis, imbres
quem super notas aluere ripas,
fervet immensusque ruit profundo
Pindarus ore . . .

verba devolvit numerisque fertur
lege solutis . . .

multa Dircaeum levat aura cycnum,
tendit, Antoni, quotiens in altos
nubium tractus: ego apis Matinae
more modoque,

grata carpentis thyma per laborem
plurimum, circa nemus uvidique
Tiburis ripas operosa parvus
carmina fingo. (carm. 4, 2, 5ff.)

Nirgends ist der Unterschied zwischen ursprünglicher Begabung und fleißiger Nachahmung in schöneren Bildern versinnlicht worden. Dort der Hellene als Bergstrom, unermeßlich die Ufer übersteigend, Worte wie Felsblöcke vor sich wälzend und an kein Gesetz gebunden; hier die fleißige Biene, „in unendlicher Mühsal" sammelnd am Ufer eines gebändigten Flusses; dort mehr ingenium, hier mehr ars.[9]) Aber gerade darin besteht die Leistung des Horaz auf diesem Gebiete, daß er mit römischem Fleiß seiner Sprache und Dichtung formale Möglichkeiten gab wie kein anderer vor ihm, daß er durch die Verschmelzung der Naturgabe eines gleichsam griechischen Gehörs und der Kunstfertigkeit römischer Art die lateinische Lyrik auf die Stufe der Humanitas und damit zur Weltbedeutung erhob.

Dem bewußten Zurückgehen auf die altgriechischen lyrischen Formen entspricht aber die geistige Haltung des Horaz keineswegs in vollem Umfang. Zwar kann es keinem Zweifel unterliegen, daß er in den Römer-Oden, im Säkular-Gedicht und in mancher Augustus-Ode die „ins Exil der Clique geflüchteten" Neoteriker weit hinter sich läßt und sich wenigstens in der Absicht zum Sprecher

9) Es sei hier an eine verwandte Stelle bei Petrarca erinnert, dessen Dichtung schon oben mit der horazischen verglichen wurde: „Petrarca ist zufrieden, wenn das Beispiel der Bienen befolgt wird, die die Stoffe ihres Honigs zwar überall sammeln, aber doch mit eigener Kunst verarbeiten und verwandeln; wenn das Nachahmende dem Nachgeahmten nicht wie ein Porträt, sondern wie ein Sohn dem Vater gleicht" (Eppelsheimer, aO. 38). Die Quelle dafür ist nicht unmittelbar Horaz, sondern Quintilian; wesentlich ist, daß Petrarca sich gerade diesen Gedanken zu eigen machte. — Auch einer anderen auffallenden Verwandtschaft zu horazisch-römischen Gesinnungen am Ausgang der Renaissance sei bei dieser Gelegenheit gedacht, weil sie offenbar bisher übersehen worden ist. Niccolò Machiavelli, ein viel aktiverer Geist als Horaz, hat ein ganz ähnliches römisch-antikes Verhältnis zu Landschaft, Natur und Landleben wie dieser. In sinnverwandten Worten zu sat. 2, 6, 60ff. schildert er in einem Briefe an Francesco Vettori vom 10. 12. 1513, besonders zu Beginn des 4. Abschn., seine Tätigkeit auf dem Lande während seiner erzwungenen Muße (Ges. Schr. V, hrsg. v. H. Floerke, Mchn. '25, 404ff., bes. 407). Die Verwandtschaft der Stellung gegenüber dem Landleben liegt offen zutage.

eines Dichterstandes erhebt, der wie im Griechenland Pindars und der Tragiker lebendige Beziehung zur Gemeinschaft hat, den Ruhm der ἄριστοι verkündet und ihnen damit Unsterblichkeit im Liede verheißt. Doch abgesehen von der geringeren Zahl dieser Oden und dem Überwiegen privater Motive in seiner Dichtung, abgesehen auch von der Tatsache, daß eine „andersgeartete Wirklichkeit Gegensatz und Gegengewicht" zu diesem Versuch bildet, abgesehen schließlich von seiner eigenen Versicherung, daß er nur wenigen Kennern zu gefallen beabsichtige, durchaus aber nicht einer Gemeinschaft, darf doch nicht übersehen werden, daß Horaz durch die Schule der hellenistischen Philosophie gegangen ist. Ihr verdankt er für seine Haltung als Mensch ebenso Entscheidendes wie als Dichter den alten hellenischen Lyrikern und als Römer der Virtus seiner Vorfahren. Wenn sich seine Formkunst in der Einbürgerung der griechischen Versmaße in Rom erfüllte, so ist seine Weltanschauung in wesentlichen Zügen ein Ergebnis der Beschäftigung mit der hellenistischen Philosophie. Zugleich aber behält sie sich vor den geschlossenen Systemen, insbesondere vor dem Stoizismus, jeweils die Entscheidung vor und verschreibt sich keiner Richtung mit unbedingter Treue. Dabei ist das horazische Denken sowenig wie bei einem anderen Römer seiner Zeit eine ursprüngliche geistige Energie, wirksam in täglicher Auseinandersetzung mit den rätselhaften Tatsachen der Natur oder den Kräften der Geschichte. Nie hätte es sich in ein System fassen lassen, nie den Anspruch allgemeiner Gültigkeit erhoben. Es entzündet sich vielmehr an den Zufällen des Daseins, ist Kasuistik, aus bestimmten Lagen geboren und nur für bestimmte Lagen anwendbar. Aber gerade aus dieser Eigenart und aus der Selbständigkeit bei aller Abhängigkeit erklärt sich die zeitüberdauernde Wirkung der horazischen Weltanschauung. Diese Selbständigkeit entspricht etwa den Besonderheiten der römischen Komödie, mit der die horazischen Satiren die Auswahl typischer Menschen und menschlicher Verhältnisse zum Zwecke der Darstellung allgemeiner Schwächen gemeinsam haben. So konnten horazische Verse zu allen Zeiten als Beispiele von Menschenkenntnis und Situationsbeherrschung angeführt werden; sie blieben auch da gültig, wo die gesellschaftlichen Bedingungen völlig verändert waren, ja, wo sogar der religiöse Grund, durch den die geistigen Vorstellungen gefärbt werden, einem neuen Fundament gewichen war.

In der hellenistischen Philosophie war die mythisch gebundene Weisheit der ionischen und attischen Denker zu gangbarer ökumenischer Münze säkularisiert, die althellenische Paideia und Kalokagathia zugunsten der neuen Herren der Welt geopfert worden. Was im vorsokratischen Denken und noch einmal bei Platon naturgebundene Weisheit als Ausdruck eines in höchstem Maße dafür prädestinierten Volkes gewesen war, sank jetzt zum staatsindifferenten Solipsismus herab. Der kategorische Imperativ des λάθε βιώσας wurde das sichtbare Kennzeichen des zersetzten Polis-Ideals. Das „reine" Ästhetentum, das systematische Philosophieren „um seiner selbst willen", der ethische Individualismus nahmen überhand und banden die mit römischen Waffen unterjochten Völker an spätgriechischen Geist und hellenistische Kultur. In diesem Zustand des Niedergangs

lernte Horaz im Epikuräismus und Stoizismus die bedeutendsten Lehren des Zeitalters kennen. Als Römer aber war ihm nur eine Idee zum Ausgleich mitgegeben, freilich die äußerlich wie letzthin auch innerlich entscheidende: die Idee des Imperiums. Diese Idee hat Horaz niemals ernsthaft aufgegeben — sowenig wie ein anderer seiner griechisch gebildeten Gesinnungsgenossen. Auch die 16. Epode beweist mit ihrem jugendlich-überschwenglichen Vorschlag zur Auswanderung nach den Inseln der Seligen nichts dagegen — ist sie doch weit mehr literarisches Bild aus der Stunde der Verzweiflung als ernsthafter politischer Ratschlag. So findet die Liebe des Horaz zum Genuß, zum Landleben, zur freundschaftlichen Geselligkeit immer da ihre Grenze, wo die Idee des Imperiums wirksam wird — sei es, daß er die Aufgabe der Säkular-Dichtung übernimmt, daß er in den Römer-Oden die gar nicht idyllischen Kardinaltugenden für die Jugend beschwört, daß er seine persönliche Abneigung der augusteischen Staatsraison unterordnet. Wie für alle Römer seiner Zeit ist die hellenistische Philosophie gleichsam das unschuldige Privatvergnügen, über dem in keinem Augenblick die römische Aufgabe des regere orbem (carm. 1, 12, 57), des dare iura Medis (carm. 3, 3, 44) vergessen wird. Insofern ist Horaz Römer und bleibt er Römer unter allen Umständen. Worin er aber wiederum die Zeitgenossen übertrifft, worin seine Haltung größte Wirkung über die Jahrhunderte ausgeübt hat, das war seine Fähigkeit, die staatliche Sphäre mit der privaten philosophischen unauflöslich zu verschmelzen. Hier gewinnt sein Eklektizismus die innere Richtung: Ohne auf eines Meisters Worte zu schwören, eignet er sich für seine Lebensführung das Passende an, das heißt die Bestandteile der epikuräischen und stoischen Lehre, deren sittliche Forderungen sich mit dem imperialen Gedanken in Einklang bringen lassen, oder philosophisch gesprochen: deren Ethos der Physis des römischen Staates entspricht. So faßt er das λάθε βιώσας als Aufforderung zum bescheidenen Vergnügen der privaten Zurückgezogenheit aus dem Getriebe der Weltstadt, nicht aber dazu, sich den Verpflichtungen gegenüber dem Staat zu entziehen.

Die Möglichkeit einer inneren Verknüpfung seines Römertums mit dem Hellenismus liegt offenbar in der bisher wenig beachteten Auffassung des Natürlichen und Normalen, die seine Schriften durchzieht. Zunächst ist es für ihn genau wie für Vergil eine naturgegebene Tatsache, daß das Römertum zum Herrschen bestimmt ist. Während er für seine Person immer wieder die unkriegerische Veranlagung betont, während er den Dichter in der Verallgemeinerung individueller Eigenschaften sogar dem Cäsar gegenüber militiae piger et malus nennt (epist. 2, 1, 124), während gewiß keine „Reinigung" der unumwunden eingestandenen Flucht bei Philippi den peinlichen Beigeschmack nehmen kann, spricht er sogleich anders, wo es nicht um seine Person, sondern um das Wohl des römischen Volkes und Staates geht:

> Angustam amice pauperiem pati
> robustus acri militia puer
> condiscat . . .
> dulce et decorum est pro patria mori. (carm. 3, 2, 1 ff.)

Denn wie hoch Horaz auch seine eigene Einführung des altgriechischen Liedes in Latium und die Bedeutung der Dichtung für die Unsterblichkeit des römischen Namens anschlägt, so weiß er doch, daß Rom seine weltgeschichtliche Bestimmung nur durch die militärischen Leistungen seiner Jugend erfüllen kann. An der unbedingten Notwendigkeit dieser Erfüllung zweifelt er keinen Augenblick. Denn niemand anders als Juno selbst hat sie über die Quirinus-Enkel verhängt; dadurch ist sie ihnen zum eingeborenen Gesetz geworden:

Roma . . .
horrenda late nomen in ultimas
extendat oras, qua medius liquor
secernit Europen ab Afro,
qua tumidus rigat arva Nilus . . .

quicumque mundo terminus obstitit,
hunc tanget armis, visere gestiens
qua parte debacchentur ignes,
qua nebulae pluviique rores. (carm. 3, 3, 45 ff.)

Diese Weltherrschaftsideologie ist kein willkürlicher Imperialismus, sondern Ausdruck der gottgegebenen und natürlichen Bestimmung Roms, Wesen der römischen Physis. Es heißt für den Römer Horaz vivere naturae convenienter (epist. 1, 10, 12), wenn er das Gesetz des Imperiums erfüllt, wie es für den Privatmann Horaz zugleich eine philosophische Forderung bedeutet. Er gehorcht der Natur und den Göttern, wenn er seinen Dichterberuf durch die priesterliche Mahnung der Jugend zu den alten, durch Augustus neubegründeten Römertugenden ausübt, wenn er mit seiner satirischen Stärke die Gegner schreckt oder wenn er den persönlichen Freunden das Wesen der natürlichen Norm im außergeschichtlichen Dasein zeigt.

Naturam expelles furca, tamen usque recurret
et mala perrumpet furtim fastidia victrix, (epist. 1, 10, 24 f.)

ist die geläufigste Formel für den horazischen Glauben an die Macht der Natur. Sie wird immer wieder als Herrscherin über Leben und Tod, über Stände und Sitten, über Besitz und Armut wie — ausdrücklich oder nicht — über das Sein und den Weg des Imperiums anerkannt. Ihre Unüberwindlichkeit gilt ebensowohl für die metaphysischen Tatsachen des Todes, der Liebe, der Freundschaft wie für die Gesellschaft und die Geschichte. Auch von hier aus betrachtet bilden die Schriften des Horaz eine untrennbare geistige Einheit.

Wenn Horaz die römische Eigenart seines Denkens in der Übertragung des Naturbegriffs der hellenistischen Philosophie auf den Staat wahrt, so muß sich diese national-römische Selbständigkeit auch zeigen, wo die Grenzen des Begriffs berührt werden. Zunächst ist es eine gemeinantike Eigentümlichkeit, daß der horazische Naturbegriff jede Übertreibung ausschließt. Wie etwa die Natur den Davos zu seiner meretricula gehen heißt, so rächt die gleiche Natur die erotische Ausschweifung; wie sie den Wein hervorgebracht hat, und seinen mäßigen Genuß billigt, so werden ihre Grenzen in der Trunkenheit überschritten.

Mit unerbittlicher Schärfe wird der Abfall von der natürlichen Existenz vor allem da gegeißelt, wo er im Rom der ausgehenden Republik und der beginnenden Kaiserzeit das völkische und staatliche Gefüge bedroht. Als solche Gefahr für den natürlichen Zustand des Staates gilt vor allem der Reichtum, der sich in Bauwut, Prunksucht, Käuflichkeit und Verschwendung der neurömischen Plutokratie äußert. Doch ebenso verderblich scheint Horaz der Geiz des Cicuta und seiner Gesinnungsgenossen. Immer liegt die natürliche Norm in der Mitte zwischen fugienda und petenda (sat. 1, 2, 75), die Tugend in der Mitte zweier Laster, der Lebenswert zwischen dem Abfall in die Übertreibungen, und kaum ein anderer Gedanke des horazischen Eklektizismus ist für die Zukunft so folgenreich geworden wie dieser Preis der aurea mediocritas (carm. 2, 10, 5). Was jenseits der Natur liegt, gilt als Hybris gegen die philosophische Norm, alles außerhalb der natürlichen Kunstform Liegende als Hybris gegen die Norm der Ästhetik, alle Zersetzungserscheinungen von Volk und Staat als Hybris gegen die norma veterum (carm. 2, 15, 12). „Die Unterordnung aller Einzelwerte unter die Norm des Richtigen und Guten", das heißt eben der Natur und des aus ihr abgeleiteten natürlichen Systems der Sittlichkeit, ist die gemeinantike Auffassung von einer alles beherrschenden Mitte des Daseins, der jede Einzelerscheinung beigeordnet wird. Sie war im Hellenismus verloren gegangen, indem sich Teile des Daseinskosmos dem Ganzen entzogen und verselbständigt hatten; in Rom begann sie sich eben damals zu verlieren. Mit der Gewalt seines Wortes, das hier völlig im Dienst dieser Aufgabe steht, sucht Horaz sie noch einmal zu verwirklichen. Wie die Geschichte gelehrt hat, ist dieser Versuch mißlungen; das äußere Zeichen davon war zu seiner Zeit der Angriff seiner Gegner auf die Satiren, die Hochschätzung der Form der Oden statt ihres Inhaltes. Denn hier wurden nicht mit billigen Komödienwitzen menschliche Schwächen angegriffen, hier waren auch nicht Personen als solche gemeint; sondern im Hintergrund eines jeden Gedichtes steht unausgesprochen die natürliche Norm von Mensch und Gemeinschaft, auf die mit unbeirrbarer Sicherheit alles Geschehen bezogen, an der jeder Verfall einer entartenden Zivilisation gemessen wird.

Doch dieses Verhalten des Horaz ist nur der typische Ausdruck antiken Geistes zu einem Zeitpunkt, wo schon von ferne, aber dem wachen Auge deutlich sichtbar, die Existenz dieses Geistes überhaupt in Frage gestellt war. Worin aber offenbart sich das eigentümlich römische Verhalten des Horaz in seiner Auffassung der natürlichen Norm? Es wird für den Historiker antiken Geistes immer eine der erstaunlichsten kulturellen Tatsachen sein, wie sehr sich Hellenen und Römer als Einheit gegenüber der barbarischen Welt gefühlt haben, das heißt, wie sehr der moderne Nationalbegriff durch einen einigenden Kulturbegriff vertreten war. So ist in unserem gegenwärtigen Falle das leichte und ungehemmte Eindringen frühgriechischer lyrischer Formen und spätgriechischer Philosophie in Rom einigermaßen zu verstehen, wenn auch nicht restlos zu erklären. Trotzdem zeigt sich gerade auch in den innersten Fragen der Weltanschauung die Eigenart des römischen Wesens und zwar besonders deutlich bei Horaz. Hier wird es richtig

sein, seine eigenen Äußerungen über Römertum und Griechentum daraufhin zu betrachten. Oben wurde die Stelle aus dem Pindar-Gedicht angeführt, in der Horaz seinen Bienenfleiß von dem wilden Bergstrom Pindars unterscheidet, und schon darin etwas seinem Römertum Eigentümliches gefunden. Das gilt in noch höherem Maße für jene bekannte Stelle aus der Poetik (323ff.):

> Grais ingenium, Grais dedit ore rotundo
> Musa loqui, praeter laudem nullius avaris.
> Romani pueri longis rationibus assem
> discunt in partis centum diducere.

Den ruhmsüchtigen Griechen gab die Natur jenes ingenium mit, dessen lateinische Erscheinungsform Horaz mit römischem Fleiß kultiviert hat, um sein Volk, das von Natur aus nur zu rechnen verstand, auch im Gedicht an der Humanitas teilnehmen zu lassen. Die Eigenart des Römertums — an dieser Stelle mit übertriebener Bitterkeit hervorgehoben — liegt also nach Horaz im Rationalen. Auch seine zentrale Auffassung des Natürlichen ist in viel stärkerem Maße als bei den Griechen rationalisiert. Während bei diesen immer der irrationale Daseinsgrund in der Philosophie, der Kunst, der Dichtung, der Politik als ewige Gefahr hinter der „edlen Einfalt und stillen Größe" sichtbar ist, während der tägliche Kampf um die Form die dauernd wiederholte Setzung der dauernd gefährdeten Grenze der Norm hervortreibt, ist für den Römer Horaz diese Gefahr durch den angeborenen Rationalismus minder groß. Sein kühles nil admirari (epist. 1, 6, 1), seine aequa mens (carm. 2, 3, 1f.), sein animus aequos (epist. 1, 11, 30) erhalten ihm das Bewußtsein der Grenze auch in jenen Lagen des Lebens, wo der Grieche dem „Dionysischen", dem Orgasmus, dem ἄγαν zugänglich war. So vermag Horaz etwa die Liebe recte dispensare (sat. 1, 2, 74f.); eine Neigung ohne dolores, aestus, curae graves (ebd. 109f.) ist sein Ziel. Dieses auf die Wahrung der Gemütsruhe bedachte Verhalten, das jede echte Leidenschaft ausschließt, hat Horaz im Verein mit seinem Preis der Norm den Ruf des Unheroischen eingetragen — eine Ansicht, die ihn zwar nicht als mittelmäßigen Poeten, aber als Poeten der Mittelmäßigkeit beurteilt. Das Urteil hat nur da Berechtigung, wo zugleich erkannt wird, daß eben in diesem Wesenszug echt römischer Rationalismus verborgen ist. Horaz sucht das Dasein dadurch zu meistern, daß er ihm die Netze vernünftiger Überlegung überwirft, daß er das Irrationale ausschaltet, das Rohe kultiviert. Als roh empfindet er schon, was wild ist, als häßlich, was noch ungestaltet daliegt. Höchst bezeichnend für diese Gesinnung ist der Bacchus-Dithyrambus (carm. 3, 25) — charakteristischerweise eins der ganz wenigen Gedichte von Horaz, das auch noch der deutschen Romantik etwas zu sagen hatte, wie Novalis' Übertragung lehrt. Hier scheint Horaz, des Gottes voll, einmal seine Ataraxie zu verlieren. Bis ins kleinste äußert sich die ungewohnte Lage; selbst das Bild der geliebten Landschaft, sonst friedlich, heiter, belebt vom ordnenden und pflegenden Sinn des Menschen, weicht dem ungewohnten Anblick von Wäldern, Höhlen, Klüften, ja der Zustand des irrationalen Einbruchs in das streng rationale Dasein, der Zustand der

Grenzüberschreitung, das dulce periculum versetzt Horaz in eine der ungewohntesten Situationen des antiken Menschen: in die Einsamkeit. Aber auch der Gott vermag den Römersinn nicht zu brechen: Gerade im Zustand der Trunkenheit singt Horaz das Lied auf Augustus; nichts anderes gibt ihm das Ungewohnte ein als einen Preis des großen Nomotheten. Mit dieser Tatsache und durch die strenge Form des Hymnus ist die römische Ratio gewahrt: Tatsächlich ist die Ataraxie keinen Augenblick lang aufgegeben worden. Das Gedicht ist der Hymnus auf einen außerrationalen Zustand, wie er sich im rationalen Geiste des Römers Horaz spiegelt.

Der rationale Grundzug des römischen Wesens hat aber noch eine viel entscheidendere Folge für die Dichtung des Horaz. Wie er das Rohe, Ungestaltete als noch nicht natürlich empfindet, so widerspricht ihm erst recht das Zwecklose. Es gibt für den Römer keine sinnvolle Handlung ohne rational einsichtiges Ziel. Im Gefüge seines Daseins hat das Spiel um seiner selbst willen keinen Platz; wo es auftritt, ist ein Abfall von der römischen Existenz eingetreten, der zu bekämpfen ist. Zuerst muß sich diese Auffassung für das Selbstverständnis des horazischen Dichtertums geltend machen. Nicht zufällig geschieht die einzige Erwähnung des römischen l'art pour l'art-Künstlers Catull im Zusammenhang mit einer recht geringschätzigen Bemerkung über den Leser seiner Schriften als simius iste (sat. 1, 10, 18). Hier ist deutliche Ablehnung zu spüren — um so deutlicher, je mehr sich bei Horaz selbst das poetische Ziel herausbildet. Zunächst ist der Dichter utilis Urbi, wie es in der Epistel an den Cäsar heißt (2, 1, 124). Er bildet die Sprache des Kindes, er schützt und formt seine Seele durch freundschaftliche Hinweise, er lehrt es, die Laster zu fliehen; er ist der Herold ruhmvoller Taten, unterrichtet die Träger der Zukunft durch Beispiele der Vergangenheit, tröstet die Trauernden und Ohnmächtigen. Von dieser Auffassung seiner Aufgabe vermag Horaz sogar die als Vorbilder sonst so gepriesenen Griechen zu kritisieren, und hier zeigen sich wiederum deutlich die Möglichkeiten und Eigenarten seines Römertums. Als Griechenland begann, sich statt mit ernsten Dingen mit nugae zu beschäftigen, wozu Horaz alle zwecklose Kunst zählt, verhielt es sich wie ein spielendes Kind. Dieses leichte Spiel mit der Eleganz einer überreifen Zivilisation, diese Tändelei aus bloßer Daseinsfreude und Mangel an Daseinsinhalt, die Lust am Schönen und am Geschmackvollen, das Ästhetische als Lebensmitte — alles das trifft auf die schärfste Ablehnung des Römers Horaz. Insofern ist es gewiß falsch, „Anmut und Grazie" an ihm zu preisen, wenn man hinter die bloße Form blickt. Was er bemängelt, ist gerade die Verselbständigung dieser Züge, das Fehlen des inneren Gewichts, der außerliterarischen Absicht hinter der schönen Form. Sein Rationalismus ist beim nugari unbefriedigt; was er tut, besonders aber seine Dichtung, muß einen Zweck erfüllen, der nicht einfach durch die Darstellung des Schönen gegeben ist. Es kennzeichnet aber wiederum seinen Sinn für die Norm, daß er durchaus nicht in übertreibendem Mißverständnis das Gegenteil fordert: die Verselbständigung des Zweckes. Vielmehr liegt auch hier die natürliche Kunst in der Mitte:

aut prodesse volunt aut delectare poetae
aut simul et iucunda et idonea dicere vitae . . .
omne tulit punctum, qui miscuit utile dulci
lectorem delectando pariterque monendo. (ars 333 ff.)

Tatsächlich sind diese Verse der Schlüssel zum Verständnis der horazischen Dichtung. Gerade weil sie sich nicht vom römischen Geistesbereich in ein anderes übertragen lassen, wie es immer wieder geschehen ist, beweisen sie das Römertum ihres Schöpfers. Nur in der rationalen Gedankenwelt Roms kann der Dichter dem Staat nützlich sein; nur in Rom wird sein Werk nach dem Nutzen für die Allgemeinheit gewertet. Freilich hat der Dichter auch anderswo Verpflichtungen vor der Allgemeinheit; aber nur aus römischem Nationalismus kann diese Verpflichtung als prodesse und utilitas verstanden werden. Hier finden sich im Römertum die Ansätze einer Anschauung, die der Dichtung ihren eigenen Wert überhaupt abspricht oder sie in einer Art von geistigem Machiavellismus zur Handlangerin des politischen Interesses erniedrigt. Wieder mag der Vergleich mit griechischen Verhältnissen diesen Umstand verdeutlichen. So sehr die Dichtung in Griechenland nur aus dem Organismus der Polis verständlich ist, so wenig wird sie dort zur Dienerin der Politik. Sie wächst, getragen von einem von Grund auf künstlerischen Volke, aus diesem Volke und seiner staatlichen Gesinnung hervor, behält aber doch ihren Eigenwert und ihre eigenen künstlerischen Gesetze. Die römische Dichtung, getragen von einem unkünstlerischen, dafür aber hochpolitischen und rational denkenden Volke, sucht ihre Rechtfertigung im Nutzen für den Staat. Sie begibt sich damit des ihr allein zustehenden Rechtes: von innen her einen selbstgeschaffenen Mikrokosmos der Schöpfung gegenüberzustellen. Da in aller römischen Dichtung der Gedanke des utilis Urbi enthalten, von Horaz nur am deutlichsten ausgesprochen ist, liegt hier einer der Gründe verborgen, warum Rom keinen großen selbständigen Dichter hervorgebracht hat.

Der Gedanke des poetischen Utilitarismus hat zur Folge, daß das innerste Anliegen des römischen Dichters ein pädagogisches, kein künstlerisches ist. Horaz ist mit dem Zustand der Welt unzufrieden (er wäre es auch gewesen, wenn Brutus gesiegt hätte); er will die Menschen bessern, bekehren und erziehen, was einen tiefen Glauben an die Menschen bei ihm voraussetzt. Alle Erziehung muß aber ein Ziel haben, wenn sie nicht leere Redensart oder Schöngeisterei sein soll. Für Horaz ist dieses Ziel durch das vivere naturae convenienter gegeben, wie es oben unter Einschluß der dem Römer naturgemäßen imperialen Idee dargestellt wurde. Die Jugend und der ganze populus Romanus, dem die Römeroden gelten, soll zu der Norm wahrhaft philosophischen Daseins wie zur norma veterum erzogen werden. Dichtung aus diesem Geiste kann nicht mehr l'art pour l'art sein; „Gemüt", Empfindung, Stimmung können ihr nur wenig bedeuten. Sie muß notwendig zu l'art pour la morale führen, das heißt, sie muß Tendenzkunst im höchsten Sinne des Wortes werden. Die Sittlichkeit ist für Horaz der gesellschaftliche Ausdruck der Naturgesetze; ihrer Verwirklichung

dient die Dichtung. In erster Linie kommt es ihr auf Wirkung an, wenn auch nur für eine Elite; als beste Helfer zu diesem Zwecke hatte Horaz das Lachen und den Scherz erkannt. So scheut er sich nicht, den Abfall von der Norm in der krassesten Weise darzustellen, weil er meint, auch durch das schlimme Beispiel zum Besseren erziehen zu können. Von hier aus ist sowohl die Schärfe wie auch die oft gerügte Schlüpfrigkeit einzelner Gedichte zu verstehen, deren Gehalt für die theologischen Freunde des Horaz immer so schwer mit der anderseits wohlvermerkten Moralität zu vereinbaren war; so erklärt sich auch die erstaunliche Offenheit hinsichtlich eigener Fehler und Schwächen. Der Zweck seiner Dichtung heiligt ihm eben jedes Mittel, auch dasjenige, von dem ein naives psychologisches Verständnis geradezu das Gegenteil erwarten sollte. Dutzende in ihrer moralischen Wirkung wohl berechneter Beispiele werden dazu aufgeboten, den Abfall von der Norm zu zeigen, den Wunsch zur Rückkehr in ihre Grenzen zu erregen. Um einem Hinweis auf das Richtige und Sittliche Wirkung zu verschaffen, ist ihm jeder scheinbar die künstlerische Einheit des Gedichtes sprengende Umweg, jede entfernte mythologische Erinnerung, ja selbst die Anwendung einer grotesken Contre-vérité recht. Manche Ode mit dichterisch schönen Bildern wird in ihrer Wirkung für das moderne Verständnis gerade durch das beeinträchtigt, was das innerste Anliegen des Horaz ist, um weswillen er die Bilder überhaupt erst anwendet. Nur die Form der Ode bleibt ihm immer heilig, denn sie ist für Horaz das eigentliche Element der „reinen" Poesie gegenüber der „unpoetischen" Satire und Epistel. Horaz erkennt die Bedeutung der Dichtung für seine Absichten im Sinne einer natürlichen Sittlichkeit und verwendet sie geistvoll zum Nutzen Roms. Was einst Theognis in nüchternen rhythmisierten Sätzen seinen Kyrnos gelehrt hatte, das trägt Horaz mit „Anmut und Grazie", das heißt delectando, vor, weil er sich auf diesem Wege die größte Wirkung verspricht.

Die Schriften des Horaz stellen als Ganzes genommen den Versuch dar, die altrömische Virtus und die von der Philosophie erkannte Norm natürlichen Lebens mittels der Kunst des Wortes wiederherzustellen. Sie entstanden zu einer Zeit, als der Verfall dessen, was dem Römer als natürlich galt, schon hell ins Bewußtsein getreten war. Gerade dieses Bewußtsein des Abstandes verhinderte aber ein einfaches Zurückgehen zu den Idealen der Vorfahren; die kühle Klarheit römischen Verstandes machte diesen romantischen Anachronismus unmöglich. So entstand allmählich ein neues Ideal des Menschen, das in den Schriften des Horaz deutlich hervortritt. Es läßt sich am einfachsten mit den Worten vir bonus et sapiens (epist. 1, 7, 22 und 1, 16, 73) umschreiben. Hier sind in formelhafter Kürze die beiden gestaltbildenden Elemente horazischer Existenz enthalten: das altrömische und das hellenistisch-philosophische, beide durch die Tatsache verbunden, daß sie Erscheinungsformen des natürlich-sittlichen Zustandes sind. Ihr Gegensatz ist etwa der prodigus et stultus (epist. 1, 7, 20), aber auch asperitas agrestis et inconcinna gravisque (epist. 1, 18, 6) widersprechen dem Ideal. Der vir bonus ist furchtlos, gerecht, beharrlich; er verachtet den Reichtum und lebt in karger Bescheidenheit, verbunden mit der mütterlichen

Erde; er ehrt die einfachen und erhabenen Sitten der Vorfahren und leitet sein Herrenrecht aus treuer Verehrung der Götter ab. Der vir sapiens ergibt sich mit Ruhe in sein Schicksal, fragt nicht nach Unerforschlichem, genießt maßvoll die Freuden des Daseins und erwartet gelassen den unausweichlichen Tod. Mit dieser Gesinnung erfüllt der auf die Norm verpflichtete Römer des augusteischen Zeitalters seine weltgeschichtliche Bestimmung: die Vermittlung der griechischen Kultur und ihre Umgestaltung zur Humanitas, die militärische Eroberung des Orbis und die Verbreitung der Zivilisation über die Ökumene.

Wir haben versucht, den geistigen Standort des Horaz im geschichtlichen Gefüge seiner Zeit und die Rückwirkung seiner besonderen Anlagen auf ihre Situation darzustellen. Dabei wurde er als Römer betrachtet, weil gerade sein Römertum die Erkenntnis seines Wesens vielleicht besser zu erhellen vermag als sein Dichtertum und weil dieses erst aus jenem recht verstanden werden kann. Seine zeitüberdauernde Wirkung, von ihm selbst immer wieder mit suggestiver Gewalt vorausgesagt, hat bewiesen, daß der Reichtum seines Schaffens viele Betrachtungsweisen ermöglicht. Doch beruhen gerade die zum Teil grotesken Mißverständnisse seiner Person und seines Werkes darauf, daß die unendliche Mannigfaltigkeit der Interpretationsmöglichkeiten oft mehr zur Selbstinterpretation ihrer Urheber als zur Ausdeutung des Horaz geführt hat. Wenn uns heute die Frage nach seinem Römertum überhaupt wesentlich erscheint, so erklärt sich auch das nicht aus einer zeitabgelösten Objektivität. Vielmehr verdanken wir für diese Fragestellung unserer gegenwärtigen geschichtlichen Lage mehr, als es auf den ersten Blick scheinen mag. Für das Ergebnis aller geistesgeschichtlichen Untersuchungen bleibt es aber letzthin entscheidend, ob die Fragestellung in Hinsicht auf den Gegenstand der Erkenntnis fruchtbar gewesen ist.

Reÿmonts Roman „Die Bauern".

Von

Heinrich Jilek.

Reymonts Roman „Die Bauern"[1]), der in den Jahren 1903 bis 1909 in polnischer Sprache erschien, trat doch erst eigentlich in den Mittelpunkt der öffentlichen Anteilnahme, als der Verfasser im Jahre 1924 gerade für dieses Werk mit dem Nobelpreis ausgezeichnet worden war. Die literarische Kritik, die sich jetzt eingehend mit dem Werk zu beschäftigen begann und seinen Sinn zu deuten versuchte, fand darin ein großartiges Epos des Bauerntums, das unter völligem Verzicht auf archaisierende Entlehnungen nur aus der Gegenwart selbst erwachsen zu sein schien. Man staunte über diese Gestalten, die ihre Kraft aus dem Heimatboden sogen, die symbolisch gemeint schienen und doch von einer fast unüber-

1) In deutscher Übersetzung im Verlag Eugen Diederichs, Jena erschienen.

trefflichen Lebenswahrheit waren, man war aber auch erschüttert über ihre barbarische Wildheit, die alles, was der Naturalismus schon auf diesem Gebiete geleistet hatte, in den Schatten stellte. Alles in allem genommen glaubte man in Reymont einen Dichter der Lebensbejahung vor sich zu haben, der in einer gesunden Energie diejenige Kraft sieht, die die Nöte des Daseins zu bannen vermag, der aber darüber hinaus das Vorhandensein von Gemeinschaftsbindungen betont, denen sich der Einzelne nicht entwinden darf. Solche und ähnliche Feststellungen gründeten sich, wenigstens soweit sie von der außerpolnischen Kritik getroffen wurden, freilich meist nur auf die Kenntnis der „Bauern", da vom Leben Reymonts nur wenig bekannt war und die übrigen Werke nur in geringer Zahl dem ausländischen Leserpublikum durch Übersetzungen zugänglich geworden waren. Es erweist sich aber um so nötiger, diese Feststellungen, die dem Wesen der Kritik entsprechend unmittelbare Eindrücke sein mußten, auf ihre tatsächliche Richtigkeit hin zu prüfen und sie im größeren Zusammenhang des Reymontschen Werkes zu sehen, als es sich hier um Gedanken handelt, die beim Aufbau einer neuen geistigen Wirklichkeit tragend sein können. Ist doch eine geistige Erscheinung nicht selten an sich vieldeutig, so daß in jedem Einzelfall erst eine genaue Analyse der näheren Umstände ergeben muß, welcher Wertakzent ihr beizumessen ist. Wir beugen uns vor dem Gefühl der christlichen Liebe und werden es doch im Einzelfall ablehnen, wenn wir die Gewißheit gewonnen haben, daß es hier auf dem Boden der Lebensschwäche und eines einsamen Hasses erwachsen ist. Wir wissen, wie segensreich die Sehnsucht nach Naturverbundenheit und Einfachheit wirken kann, aber wir verwerfen sie, wenn die Unfähigkeit, sich im vielfältigen Leben der Gegenwart zurecht zu finden, seine Wurzel ist. Hier wird das Problem der Echtheit geistiger Erscheinungen sichtbar, und wir werden scharf trennen müssen zwischen den Ideen, die auf ein echtes Erlebnis zurückgehen, und solchen, die nur im Kleid jener und mit ihren Ansprüchen auftreten, ohne aber nach Wesen und Wert dazu berechtigt zu sein. An dieser Stelle hat nun die historische, literarhistorische oder psychologische Forschung einzusetzen, Bedingungen und nähere Umstände zu klären und Echtes von Unechtem zu scheiden, und gerade durch diese Hilfeleistung gewinnt sie die Möglichkeit, mehr als reine Wissenschaft zu sein und ihren höchsten Zweck, dem lebendigen Geist zu dienen, zu erfüllen. — Die Kritik glaubte nun in Reymonts „Bauern" ein Werk zu sehen, das in gewissem Sinne einen Bruch mit der bisher herrschenden individualistischen Kunst bedeutet und nicht nur durch seine Form, sondern auch durch die neuartige Behandlung des Gemeinschaftsproblems bisher unbeschrittene Wege zu betreten scheint. Da es sich hier aber noch außerdem um Gedanken handelt, die uns heute tiefer denn je bewegen, deren dichterische Bewältigung uns also schon aus diesem Grunde nicht gleichgültig sein kann, erscheint es vollauf gerechtfertigt, den tieferen Sinn des Romans noch einmal klar herauszuarbeiten, diesmal jedoch auf Grund einer eingehenden Analyse des Werkes selbst und unter Berücksichtigung des Gesamtwerkes unseres Dichters und der besonderen geistigen Lage, aus der heraus er geschaffen hat.

Reymont wurde einst von einem Freunde, mit dem er über den Sächsischen Platz in Warschau ging, unerwartet aufgefordert, die Augen zu schließen und anzugeben, was er eben auf dem belebten Platz gesehen hatte. Das Ergebnis war erstaunlich. Der Dichter zählte nicht nur alle Personen auf, die sich gerade in seinem Blickfelde befunden hatten, er konnte auch genau ihre Kleidung, ihre Bewegungen und Gebärden beschreiben.[2]) Diese Anekdote führt uns nicht nur seine eigentümliche Art zu sehen recht drastisch vor Augen, sie zeigt uns auch, wo wir einzusetzen haben, wenn wir seine Kunst richtig verstehen wollen. Nicht als verschwommene Bilder mit großen Umrissen, die durch das Medium der Gedanken und Gefühle ihres Schöpfers eine subjektive Gestaltung erfuhren, sondern als unzählige Einzelzüge, klar und deutlich gesehen und wahrheitsgetreu der Natur abgelauscht, die sich dann zu einem unendlich bunten und farbenprächtigen Ganzen fügen, enthüllt sich uns die formale Seite der Kunst Reymonts. Dieser auf die wahrheitsgetreue Erfassung der Außenwelt gerichtete Sinn ließ ihn nicht zu einem Dichter des seelischen Innenlebens werden, obzwar er auch auf diesem Gebiete nicht unbeträchtliche Leistungen aufzuweisen hat, er wies ihn hin auf die gewaltigen Räume der Welt um uns mit ihrer unerschöpflichen Vielfältigkeit, ihren niemals ganz begriffenen Wundern, ihrer strahlenden Schönheit und ihren Freuden, aber auch ihrer Grausamkeit und ihrem ewigen Leid. Seine ganze künstlerische Veranlagung bringt es mit sich, daß er den Gegenstand mit Stilmitteln des Naturalismus, dessen große Zeit der junge Reymont noch miterlebte, zu bewältigen suchte. Diese Arbeitsweise behielt er im Grunde genommen sein ganzes Leben lang bei, und ob er nun die Pilgerfahrt nach Tschenstochau schildern oder einen Roman des Lodzer Gründertums schreiben oder den polnischen Freiheitskampf des Jahres 1794 dichterisch gestalten wollte, immer begann er mit peinlich genauen Materialsammlungen, die sich von denen eines Zola oder Flaubert kaum unterscheiden.

Reymont hat es also unternommen, die Welt um uns darzustellen, freilich nicht die Menschenwelt allein. Die Mutter Erde, die Natur ist es ja, die diese erst zum Leben erweckt hat und ihr auch fernerhin Lebensmöglichkeiten bietet. Der Natur gehört die Liebe unseres Dichters. Er hat all seine Kunst aufgeboten, um der Darstellung ihrer Schönheit einen würdigen Platz in seinem Werk einzuräumen, und ein solcher Duft, eine solche Lichtfülle und Farbenpracht strömt aus diesen Bildern, daß sie an impressionistische Gemälde erinnern. „Die Sonne sang ihren Mittagshymnus: die glühende Luft erzitterte von der Musik der Strahlen, und alle Stimmen der Natur, in ihrer großen Unendlichkeit, flossen zusammen zur goldenen Symphonie des Lichts. Alles wurde Klang, Farbe und gespenstiger Umriß zugleich." Und überall aus der Natur blickt gleichsam das hundertfältige Auge einer schweigenden Gottheit, aus den gleißenden Strahlen der Mittagssonne ebenso wie aus dem eintönig nieder-

---

2) Mitgeteilt von Grzymala-Siedlecki in seinem Aufsatz im ersten Band der polnischen Reymont-Ausgabe.

strömenden Herbstregen oder aus dem dumpfen Brausen des Sturmwindes im Winterwald. Und überall ertönt das ewige Lied des Lebens, von tausend Stimmen gesungen, das Lied von ewigem Vergehen und ewigem Sein. Nur ein Wesen hat sich aus den Armen der Mutter Natur gelöst, der Mensch. Er hat sich seine eigene Welt gebaut und steht der Natur gleichgültig oder feindlich gegenüber. Aber eine tiefe Sehnsucht nach der Wiedervereinigung mit ihr, die jederzeit bereit ist, ihn wieder in ihre Arme aufzunehmen, lagert auf dem Grunde seiner Seele. Die Wiedervereinigung mit der Natur jedoch ist gleichbedeutend mit dem Vergessen aller menschlichen Strebungen und Ziele und hat die Aufgabe des eigenen Selbst zur Voraussetzung. Der Mensch wird dann auch nur ein Klang in dieser strahlenden Symphonie des Lebens, nicht anders als das Rauschen des Waldes oder der Duft der Frühlingsblumen. Denkt man diese Gedanken zu Ende, muß man zur Verneinung aller höheren menschlichen Ziele kommen und zur Forderung des Lebens um jeden Preis, eines stillen Hinvegetierens im Schoße der Natur, eines rein pflanzenhaften Daseins, das in der Auslöschung aller Willenskräfte und im wunschlosen Hindämmern das höchste Glück sieht, eine Schlußfolgerung, die der Held in der frühen Erzählung „Der Natur ins Auge" tatsächlich gezogen hat. Hier zeigt sich die Natur von einer anderen Seite, nicht mehr als die liebende Mutter, sondern als die dämonische, unersättliche Feindin, die dem Menschen sein Eigenleben nehmen will.

Dieses freudige Einswerden mit der Natur muß notwendig ein schöner Traum bleiben. Nicht damit sind alle Rätsel des Daseins gelöst, daß man einfach zum Urzustand zurückkehrt, alles, was den Menschen erst zu dem gemacht hat, was er heute ist, vergißt und sich ganz der Natur hingibt. So kommt es denn auch Reymont zum Bewußtsein, daß der Mensch und seine Welt doch nicht auf solche Weise ein Stück Natur ist wie etwa ein Tier oder eine Pflanze und es auch niemals sein kann, und daß der Zweck seines Daseins weit eher die Tat, die die Welt verwandelt, als ein passives Hindämmern ist. Zugleich geht ihm aber auch die ganze eigene Problematik dieser menschlichen Welt auf, und es wird ihm offenbar, daß sowohl die Stellung des einzelnen Menschen zur Natur wie zu seinen Mitmenschen an gewisse Gesetze gebunden sein muß. So kommt Reymont zu dem Problem der Gemeinschaft, ihres Ursprungs, ihrer Gesetze und der Spannungen, die sich aus dem Widerspruch zwischen den Forderungen an den Einzelnen und dessen persönlichem, egoistischem Wollen ergeben. In all seinen größeren Werken rührt er in irgendeiner Form an diese Fragen, und immer wieder versucht er, dem Wesen der Gemeinschaft näher zu kommen. Er kann sich freilich zunächst das Problem nicht anders als einen Kampf zwischen dem Einzelnen und der Gemeinschaft vorstellen, der in den Romanen „Die Komödiantin", „Fermente" und dem später entstandenen „Träumer" noch ganz vom Individuum her gesehen wird, in denen freilich auch hier schon die Gemeinschaft Siegerin bleibt, während sie später immer mehr als das Übergeordnete erscheint, dem sich der Einzelne bei Zurückstellung seiner persönlichen Bestrebungen um eines höheren Zweckes willen einzufügen hat. Bezeichnend

für die anfängliche Einstellung des Dichters sind die schon oben genannten Romane. Die Janka der „Komödiantin", die mit ihrem Edelmut, ihren Idealen, den hohen sittlichen Forderungen, die sie an sich und ihre Mitmenschen stellt, ihrem immer auf das Ganze gerichteten Sinn an die Heldinnen der George Sand gemahnt, nimmt mit ihrer Umgebung, über die sie sich weit hinausgehoben weiß, den Kampf auf und will ihr Leben der Kunst widmen. Sie muß im Zusammentreffen mit der harten Wirklichkeit den völligen Zusammenbruch ihrer Ideale erleben, heiratet, sich resigniert der Notwendigkeit fügend, einen geistig unter ihr stehenden Mann, bis sie schließlich ihren Hochmut einzusehen beginnt und ihr der Wert dieser schlichten Menschen und ihrer Arbeit klar wird. Haben wir hier noch das Gefühl, daß der Dichter die Heldin seines Romans durchaus ernst nimmt und Teilnahme für ihre unglückliche Lage empfindet, so geht aus der Tragikomödie des „Träumers" klar hervor, wie lächerlich ihm dieser Held ist, der seinen Hochmut und seine egoistischen Träumereien, die er für eine höhere Welt hält, mit dem Verlust seines guten Rufes und schließlich mit dem Leben bezahlen muß. In beiden Fällen befriedigt die Lösung nicht völlig, weil Reymont noch allzu sehr in den Spuren des alten Gesellschaftsromans wandelt. Auch das „Gelobte Land", der Roman des modernen Industriekapitalismus, bietet dem gegenüber keine Fortschritte. Konnten wir schon feststellen, daß der Dichter für Janka ein gewisses Mitgefühl empfindet, so kann er natürlich hier mit vollem Recht für die von einer nur auf materialistischen Grundsätzen ruhenden eigennützigen, geldgierigen und gewissenlosen Gesellschaft versklavten Menschen eintreten. Die Schwäche all dieser Romane zeigt sich in der mangelhaften Klarstellung des Begriffes Gemeinschaft, die noch ganz in der Art, wie der Naturalismus die Gesellschaft verstand, gesehen und mit den Mitteln der Soziologie bewältigt werden sollte. Darin liegt die Bedeutung der „Bauern", daß sie zum ersten Male in einem großen künstlerischen Wurf, so wie er Reymont nie mehr gelungen ist, die Gemeinschaftsmächte als tief im Heimatboden verankert, als naturgegeben und religiös gebunden darstellen und somit dieser ganzen Welt einen festen Halt verleihen und eine Grundlage schaffen, von der aus auch das Verhältnis des Einzelnen zu ihr in ein neues Licht tritt.

Die Bauern von Lipce leben von der Welt abgeschlossen ein stilles, fast unbewußtes Leben, das ganz von der Natur und ihrem stetigen Werden und Vergehen bestimmt wird. Die vier Jahreszeiten, die in regelmäßig wiederkehrenden Zeiträumen das Antlitz der Erde von Grund auf verändern, haben das Bauernleben geformt und ihm eine durch nichts zu erschütternde Stetigkeit und Regelmäßigkeit verliehen. Die sich immer wieder zu ihrer Zeit wiederholenden Arbeiten im Felde stellen zwischen dem Bauern und der Natur ein inniges, freundschaftliches Verhältnis her. Er sät und erntet ja nicht nur, um dem Boden die Feldfrüchte zu entreißen und sich den Lebensunterhalt zu verdienen, darüber hinaus verbindet ihn noch ein geheimnisvolles Band mit der Erde, der er ebenso nötig ist, wie sie ihm. Als einmal die Bauern von Lipce ihre Felder

nicht bestellen können, ist es, als ob die verlassenen Äcker nach ihren Bebauern rufen und als ob selbst die Birnbäume auf den Rainen und die Kreuze und Heiligenbilder am Wege staunend Umschau halten und nach den Bauern fragen. Die Heimaterde ist aber auch die alleinige unerschöpfliche Quelle seiner Lebenskraft. Ist er gezwungen, seine Scholle zu verlassen, dann verdorrt er wie ein Baum, den man in ein anderes Erdreich verpflanzt. Nur auf seinem eigenen Boden fühlt er sich stark und sicher, daher der unersättliche Bodenhunger, der den Bauern von Lipce selbst zum Verbrecher werden läßt, daher aber auch das tiefe Mitleid, das er denen entgegenbringt, die fern vom Heimatdorf ihr Leben verbringen müssen.

Die Verbundenheit mit der Natur und Heimaterde würde uns die Seele dieser polnischen Bauern nicht bis auf den Grund erhellen können. In ihrem Dasein spielt auch die Gedanken- und Gefühlswelt des Christentums und der Kirche eine nicht geringe Rolle, deren Vorstellungen als etwas durchaus Gegenständliches verstanden werden und ihre Anschauungen von Natur und Leben grundlegend beeinflussen. Alle diese kirchlichen Feste, Kirchgänge und Bittprozessionen gehören ebenso zum Leben des Bauern wie die sich immer gleichbleibenden Verrichtungen des Säens und Erntens. Und noch mehr, die christlichen Vorstellungen werden in seinem Bewußtsein mit Naturempfindungen verschmolzen, daß es uns bisweilen scheinen will, als hätten wir es mit einer Naturmystik zu tun. Abgesehen davon ist aber der christliche Glaube der Trost aller Unglücklichen und Betrübten und besonders die letzte Zuflucht im Tode, denn mag der Tod in den „Bauern" auch als Wiedervereinigung des Menschen mit der Allmutter Natur erscheinen, aus dieser kalten Unendlichkeit taucht doch immer zuletzt die Gestalt des barmherzigen Christus auf, der die sündige Seele in seine Arme aufnimmt. Neben dem kirchlichen Christentum, mit dem wir es bisher allein zu tun hatten, gibt es jedoch noch ein anderes in der Person des Pilgers Rochus verkörpertes Volkschristentum, das neben jenem wirkt und gerade dort einsetzt, wo die Kirche ihre Aufgaben beendet sieht: während die Kirche sich im wesentlichen darauf beschränkt, das Volk im Glauben zu erhalten und die christliche Lehre zu verkünden, im übrigen aber außerhalb des Volkes steht und darum der geistigen und sozialen Not nur in beschränktem Maße steuern kann, will Rochus, der seinem ganzen Denken und Fühlen nach zum Volke gehört, gerade hier Abhilfe schaffen und im Geiste der christlichen Nächstenliebe wirken. Er macht auch für seine Person mit der Verwirklichung der Wahrheiten des Evangeliums ernst, sucht das Elend zu bekämpfen, wo immer er es trifft, macht den Bauern die christlichen Wahrheiten mundgerecht und bleibt ein feuriger Verkünder einer zukünftigen heiligen Kirche, die über das Böse den endgültigen Sieg davontragen wird.

Die Gebundenheit an Natur und Boden einerseits und die Vorstellungen des Christentums, so wie sie oben angedeutet wurden, andererseits, schaffen die Grundlage für das Zusammenleben der Bauern von Lipce. Die Gesamtheit der Bauern macht den Eindruck einer großen Familie. Und mögen die ein-

zelnen auch noch so verschiedene Ziele verfolgen, in allen lebt doch ein gemeinsamer Geist, der am deutlichsten bei den gemeinsamen Unternehmungen der Dorfbewohner oder ihren Festen in Erscheinung tritt. Reymont hat Gelegenheit genommen, die Feste der Bedeutung entsprechend, die ihnen für das Leben des Dorfes zukommt, ausführlich zu schildern. Sie sind ja nicht nur eine Gelegenheit mehr zu Tanz und Unterhaltung, sie sind vielmehr Marksteine im Alltagsleben des Bauern, werden in althergebrachter Weise gefeiert und schlingen wieder das Band der Gemeinschaft fester, das sich durch die Sorgen des Alltags zu lockern drohte. Das Leben im Dorfe selbst aber regelt sich nach uralten Ordnungen, die gottgewollt sind und mit den Gesetzen der Natur im Einklang stehen. Diese Ordnungen sind im Grunde patriarchalisch. Das entscheidende Wort im Gemeinwesen spricht der Stand der Hofbauern, die sich zwar in der Minderzahl befinden, aber den größten Teil des Bodens in ihren Händen vereinigen und seit vielen Generationen im Orte ansässig sind. Rings um sie steht die große Menge der Kleinbauern und schließlich der Häusler, der Armen des Dorfes. Alle aber beugen sich vor Mathäus Boryna, dem wohlhabendsten und einflußreichsten der Hofbauern, der an Klugheit und Tatkraft alle überragt. Obwohl er kein Amt übernommen hat und als Privatmann lebt, beugen sich alle vor ihm und sehen ihn als ihren rechtmäßigen Führer an, nicht allein, weil er selbst in der Tat eine machtvolle Persönlichkeit darstellt, sondern weil er der Sproß des mächtigsten, seit uralten Zeiten in Lipce ansässigen Geschlechtes ist. So ist es denn auch für alle selbstverständlich, daß nach dem Tode des alten Boryna sein Sohn Antek dieselbe Stelle einnimmt, obwohl er noch jung an Jahren ist und eben erst verfemt und aus der Gemeinschaft ausgestoßen war. Seine Macht und sein Ansehen beruhen auf der Tradition, sie gehören mit in jene alte, geheiligte Ordnung, die nicht leichtsinnig abgeändert werden darf, soll nicht der ganze Bau in Gefahr kommen, und sie bleiben ihm auch dann, wenn er Fehler macht oder selbst Verbrechen begeht. Boryna freilich hat Gelegenheit, sein persönlich echtes Führertum unter Beweis zu stellen. An der Spitze der Dörfler zieht er hinaus, um die Leute des Herrenhofes am Fällen des Waldes, der eigentlich dem Dorfe gehört, zu hindern. Er führt seine Schar zum Siege, er selbst aber fällt im Kampfe und opfert sein Leben um der Allgemeinheit willen.

Durch die allgemein anerkannten Ordnungen sind im Gemeinwesen Lipce nur die Grenzlinien bestimmt, innerhalb welcher das vielgestaltige brodelnde Leben mit all den notwendigen Spannungen, Kämpfen und Gegnerschaften dahinfließen kann. Und es gibt Spannungen genug: Die Kleinbauern und Häusler blicken scheel auf die Hofbauern und machen ihnen ihren Überfluß zum Vorwurf, während sie oft am Nötigsten Mangel leiden. Die Söhne drängen heran, sie möchten gern die Väter auf ihr Altenteil setzen, um selbst an ihre Stelle zu treten. Dazu kommen die rein persönlichen nicht endenden Streitigkeiten der Menschen untereinander. All diese Schwierigkeiten wird die Gemeinschaft ertragen, sie werden sie nur mit neuem Leben füllen. Doch Lipce drohen schwerere

Gefahren von seiten der menschlichen Leidenschaft, die rücksichtslos nur sich selbst befriedigen will, alle Dämme reißt und schon im Begriffe ist, durch ihre Raserei die festgefügte Ordnung zu zerstören. Es ist nicht gleichgültig, daß der Urheber des ganzen Unheils gerade derjenige ist, der vor allen anderen dazu berufen war, Hüter der Ordnung zu sein: Mathäus Boryna, als er, anfänglich, um den Hof nicht seinem Sohn Antek herausgeben zu müssen, dann aber aus wirklicher Leidenschaft, noch im späteren Alter die junge und schöne Jagna Dominik heiratet. In Boryna, Antek und Jagna wütet das Feuer der Leidenschaft, aber Jagna ist doch, ohne es zu wollen, die Ursache der Entzweiung von Vater und Sohn, sie ist es, die beide fast zu Mördern macht, und sie ist es auch, die, wiederum ohne es zu wollen, den Kampf gegen die Gemeinschaftsordnung beginnt und das Dorf an den Rand des Abgrundes bringt. „Denn wie die heilige Erde war Jagnas Seele, ganz wie diese Erde; sie lag in Tiefen, die niemand erkennen konnte, in der Wirrnis schlaftrunkener Träume, riesig und unbewußt, mächtig, aber ohne Willen, ohne Wollen, ohne Wünsche, totenstarr und dennoch unsterblich, und wie diese Erde nahm sie jeder Wind, umhüllte sie, schaukelte sie und trug sie dahin, wo er wollte ... sie war wie die Erde, die die warme Sonne zur Frühjahrszeit weckt, mit Leben befruchtet, mit dem Feuerschauer des Verlangens, der Liebe erschüttert und sie gebiert, weil sie muß; sie lebt, singt, herrscht, schafft und vernichtet, weil sie muß; sie ist, weil sie muß ... denn wie die heilige Erde war Jagnas Seele, ganz wie diese Erde! ..." Jagna ist im Grunde ihres Wesens eine zarte und feinempfindende Natur, sie ist gutherzig und freigebig gegen die Armen. „Sie hatte ein gutes Herz, vielleicht muß sie darum so viel leiden!" heißt es einmal im Roman. Sie ist eine Träumerin wie einstmals die Janka der „Komödiantin". In ihr lebt eine unbestimmte Sehnsucht, die sie nicht näher benennen kann, nach etwas Großem und Herrlichem, das sie über die Öde ihres Lebens hinausheben würde. Ihre Seele ist immer erwartungsvoll und in Bereitschaft, sie ist wie das Brachland, wie die Erde, die nach dem warmen Regen dürstet. Ihre reiche Veranlagung bleibt ihr selbst unbewußt und nutzlos, wenn sie nicht durch einen Stärkeren aus ihrem passiven Dämmerzustand heraus und der Verwirklichung zugeführt wird. Diesen Mächtigen aber findet sie in Antek, der in seiner unbezwingbaren Stärke und in seinem eisernen Trotz der stolze Stamm ist, den ihre hingebungsvolle Seele umranken kann. Er entbindet die in ihr schlummernden Kräfte und entfacht ihre Leidenschaft, die nun sofort ihr ganzes Wesen erfaßt und in gewaltiger Flamme emporschlägt. Und jetzt wird sie gleichsam zur Verkörperung der Leidenschaft, die ihren Sinn umnebelt und sie ganz in einen trunkenen Glückszustand versetzt, daß jegliche Überlegung und jegliches Überdenken der möglichen Folgen ihres Handelns ausgeschaltet wird und sie in dem Ehebruch und dem Liebesverhältnis zum Sohne ihres Mannes gar keine Schuld sehen kann und nur das unbeschränkte Recht der Leidenschaft anerkennt. Eine Art von unschuldiger Verderbtheit leuchtet aus ihren Augen und macht sie nur noch gefährlicher. Als sie von Antek, der ihr immer noch einen gewissen Halt geboten hatte, getrennt

wird, ist es, als hätte der Geist des Bösen gänzlich über sie Macht bekommen, sie gibt sich dem Dorfschulzen hin und wird schließlich die Geliebte des halbwüchsigen, noch kaum erwachten Organistensohnes Jascho. Damit ist das Maß voll. Das erzürnte Volk rottet sich zusammen und beschließt, an der Verbrecherin selbst das Gericht zu vollziehen. Sie wird gebunden auf einem Düngerkarren vor den Ort hinaus gefahren und dort abgeworfen und ist von nun an aus der Gemeinschaft des Dorfes ausgestoßen.

Jagna ist die eigentliche dämonische Gestalt des Romans, ihre Leidenschaft steigt, mehr als es bei den anderen der Fall ist, aus dunklen, unerforschten Tiefen der Seele auf und macht ganz den Eindruck einer entfesselten Urkraft, die alles zerstört, was ihr begegnet. Deshalb hat auch ihr Zusammenstoß mit den Gemeinschaftsmächten in der Tat einen symbolischen Charakter. Er erscheint uns ja wie der Vernichtungskampf, den die elementaren, ungebändigten, stets ins Maßlose strebenden Kräfte der Natur gegen alle menschliche Ordnung führen. Die Elemente hassen, was der Mensch gebildet hat, und von der Natur her strömt nicht nur unendliche Liebe, sondern auch ein dunkles Grauen und eine kalte Feindseligkeit gegen alles, was nicht in ihr und mit ihr ist. Wie ganz anders erscheint uns doch die Leidenschaft eines Antek! An Gewalt und Stärke steht sie sicher nicht hinter der Jagnas zurück, und doch gibt es hier etwas, was Antek vor dem Sturz in den Abgrund zurückhält, was ihm im letzten Augenblick sagt, daß es Grenzen gibt, die nicht überschritten werden dürfen. Dieser Instinkt, eben die Stimme der alten Gemeinschaftsordnung, rettet ihn vor dem Verbrechen des Mordes am eigenen Vater und hält ihn ab, die Partei Jagnas zu ergreifen, als sie vertrieben werden soll. „Alles muß seinen Weg gehen, alles! Man muß pflügen, um säen zu können, man muß säen, um zu ernten, und was einen dabei stört, muß man ausjäten wie böses Unkraut.“ So erscheint denn Jagnas Austreibung vollauf gerechtfertigt. Es ändert nichts an der Sachlage, daß dieses Volksgericht ein Ergebnis trüber Machenschaften und persönlicher Rachsucht ist, daß sich hier Menschen zu ihren Richtern aufwerfen, die selbst moralisch weit schlechter sind als sie, daß schließlich Antek, ihr eigentlicher Verführer, rein menschlich genommen, viel mehr schuldig ist und dieses Schicksal eher verdient hätte. Das Volk fühlt jedoch mit sicherem Instinkt, wer sein wahrer Feind ist, nicht die überschäumende Kraft eines Antek, die sich schließlich doch den Gesetzen beugt, sondern die dämonische Leidenschaft einer Jagna, die, jenseits von Gut und Böse, alle Bindungen auflöst und sich in keine menschliche Ordnung einfügen kann.

Der Roman enthält noch eine Frauenfigur, die nicht nur deshalb bemerkenswert ist, weil sie in jeder Hinsicht der Gegenpol Jagnas ist, sondern weil überhaupt in ihr eine ganz andere Seite des Lebens in diesem Bauerndorfe, die wir nicht übergehen dürfen, verkörpert ist. Es ist A n n a, das Weib Anteks. Ein Unglück nach dem anderen kommt über ihr Haupt, daß sie manchmal unter der Last dieser Schicksalsschläge fast zusammenbrechen will. Als Boryna Jagna heiratet, treibt er Anteks Familie aus dem Hause, und Anna gerät nun mit

ihren Kindern in die größte Not, da sich ihr Mann um sie so gut wie nicht kümmert. Sie muß von der Untreue Anteks und seinem Verhältnis mit Jagna hören, die Einkerkerung Anteks wegen des Mordes an dem Gutsförster, Krankheit und Tod des alten Boryna miterleben und, auf den Hof zurückgekehrt, die Kränkungen, die sich im ständigen Verkehr mit ihrer glücklicheren Nebenbuhlerin ergeben, ertragen. Aber gerade die ununterbrochenen Schicksalsschläge, die vielen schwierigen Lebenslagen, in denen sie sich allein helfen mußte, wirken läuternd auf sie, geben ihr eine innere Festigkeit und Charakterstärke und lassen ihre ruhige Tatkraft erst recht zur Entfaltung kommen. Während Jagna uns wie eine Blume erscheint, die nur aufblühen und wieder verblühen kann, ohne daß ihr die Möglichkeit einer Weiterentwicklung gegeben wäre, wird Anna erst durch ihr Lebensschicksal erzogen und läutert sich selbst hinauf zu dem gereiften und willensstarken Menschen, als der sie uns am Ende des Romans entgegentritt. Neben der schillernden, in unergründliche Tiefen hinabreichenden Seele Jagnas und ihrer starken Leidenschaft wirkt die verstandesmäßig veranlagte Anna, die sich nur in den Mittellagen des Denkens und Fühlens zurechtfindet, einfach, arm und alltäglich, neben der Großzügigkeit jener erscheint ihre Habsucht kleinlich. Und doch sieht Reymont gerade in ihr diejenigen Eigenschaften verkörpert, die allein die Grundfesten einer gesunden Gemeinschaft bilden können, Rechtlichkeit, ehrliche Arbeit und unermüdliche Tatkraft. An der Gestalt der Anna Boryna wird uns erst recht klar, weshalb wir den Roman „Die Bauern“ trotz allem Pessimismus, mit dem uns seine Geschehnisse erfüllen, doch als ein Werk der Lebensbejahung anzusehen geneigt sind, als ein Hohes Lied redlicher Arbeit und unermüdlicher Energie.

Wir rufen uns nochmals das Leben der Bauern von Lipce in Erinnerung, so wie es Reymont in seinem Roman darstellt. Es geht dahin, streng geregelt, wie es die Natur selbst vorschreibt, nach den Jahreszeiten Frühling, Sommer, Herbst und Winter, nicht viel anders als die Tiere und Pflanzen auch leben, unterbrochen nur noch durch die Feste des Jahres und sonstige freudige oder traurige Ereignisse, so wie es gerade kommt. Ringsherum lebt die große, erhabene Natur, die selbst am Geschick der Menschen Anteil zu nehmen scheint, nicht nur die Tiere, auch die Felder, die Wiesen, die Bäume scheinen zu den Bauern zu sprechen, und wenn der Winter mit seinen düsteren Wolken und Stürmen kommt, da ist es, als kämen sie in Menschengestalt und als Wegelagerer, die die Dorfbewohner schrecken wollen. Und die Bauern selbst scheinen mit diesem Fleckchen Erde so verwachsen zu sein, alle ihre Sorgen richten sich so vollkommen auf dieses Leben, als wüßten sie von keinem Jenseits und keinem Leben nach dem Tode. Die ganze Bauernwelt, wie sie Reymont schildert, hat etwas an sich, was an das alte Heidentum erinnert. Dem widerspricht auch nicht die Tatsache, daß ja viele christliche Vorstellungen in das Denken und Fühlen der Bauern eingegangen sind, das einfache alltägliche Handeln und Tun wird doch von einem diesseitsgläubigen, heidnischen Geist bestimmt. Und der Tod selbst ist ja auch zum guten Teil eine Wiedervereinigung der Seele mit der

Natur, wenn auch gerade hier Reymont schließlich doch das Christentum das entscheidende Wort sprechen läßt. Unser Dichter hat immer wieder versucht, das Sterben der Kreatur, die letzten schmerzvollen Augenblicke darzustellen, als erwartete er gerade von ihnen Aufschlüsse über die Rätsel des Daseins. Der Tod erreicht jeden, den reichen Hofbauern ebenso wie den letzten Bettler, denn alle sind in gleichem Maße dem blinden Schicksal unterworfen. So stirbt denn auch, von einem bösen Schicksal gefällt, Mathäus Boryna. Mit einer klaffenden Kopfwunde, die er im Kampfe mit den Herrenhofleuten davongetragen hat, liegt er monatelang mit getrübtem Bewußtsein auf dem Krankenlager, ohne sterben zu können. Als er aber seine Todesstunde herannahen fühlt, geht er, sich seiner nicht bewußt, hinaus auf die mondbeschienenen Felder, sammelt Erde auf und beginnt zu säen, wie er es sein Leben lang getan hat. Und plötzlich ist es ihm, als riefen ihn von allen Feldern Stimmen und als forderte ihn im mächtigen Chor die Erde selbst auf, bei ihr zu bleiben. Da fluten die wogenden Getreidefelder heran, die Ackerbeete umzingeln ihn, die Natur will ihn festhalten, bis ihn Angst und Grauen erfaßt. Doch im Augenblick höchster Not öffnet sich seinen Blicken der Himmel und Gottvater selbst streckt ihm die Hand entgegen, um ihn aufzunehmen. In Reymonts Werken gibt es noch zwei Schilderungen des Sterbens der Kreatur, die an den Tod des Bauern Boryna erinnern: das Verenden eines Tieres in der Novelle „In der Dämmerung" und der Tod der beiden Kinder, die vom Schneetreiben überrascht werden, in der Erzählung „Der Schneesturm". Sie alle sterben inmitten der Natur, aber ihre letzten Augenblicke sind stets von einer tiefen Verzweiflung erfüllt, von Angst und Grauen vor etwas unsagbar Schrecklichem, das eben erst sichtbar wird, es ist niemals ein friedvolles Erlöschen, wohl aber ein letztes Sichaufbäumen gegen die von allen Seiten herandrängende feindselige Natur. Gerade an dieser entscheidenden Stelle versagt der Glaube an die diesseitige Welt, in der letzten Not läßt die Natur den Menschen im Stich, ohne ihm einen Trost bringen zu können. Die wahre Zuflucht im Tode ist bei Reymont allein der christliche Glaube. Erst als Borynas Augen Gott selbst zu schauen meinen, schwindet das Grauen, und er stirbt ruhig im Vertrauen auf die göttliche Barmherzigkeit, wie schon vor ihm sein Knecht Jakob oder die Bettlerin Agathe.

Jagna ist aus der Gemeinschaft des Dorfes ausgestoßen worden, die alte Ordnung, die durch sie gefährdet war, ist aufs neue bestätigt und gesichert. Würden wir jetzt nicht als einen machtvollen Ausklang des Bauernepos eine gewaltige Hymne erwarten, die die uralten naturgegebenen Ordnungen und die Einheit alles Lebens verherrlichte, in die nicht nur die Menschen, sondern auch alles Lebendige um sie, die Sonne und die Erde einstimmten? Doch nichts von all dem geschieht. Statt dessen beginnt der Roman mit den Worten der alten Agathe, die in die weite Welt hinauszieht, um sich ihren Lebensunterhalt zu erbetteln, und endet mit dem Abschiedsgruß eines blinden Bettlers. Schon daraus könnten wir entnehmen, wenn wir es nicht aus dem Roman selbst auf Schritt und Tritt erführen, daß für Reymont das Leben im allgemeinen und

das menschliche Leben im besonderen nicht nur eine einzige Hymne ist, daß er wohl um seinen Alltag, um seine kleinliche Grausamkeit und graue Trostlosigkeit weiß. Wir zweifeln keinen Augenblick daran, daß nach der Austreibung Jagnas das Leben in Lipce in genau denselben Formen dahinfließen wird wie vordem und daß dieselben Laster auch weiterhin das Zusammenleben dieser Menschen vergiften werden. Keine natürliche Ordnung, kein menschliches Gesetz und kein Verbundensein mit der Natur wird daran etwas ändern. Nur ein Mittel gibt es, so meint der Dichter, das diesen Zustand zum Besseren wenden könnte, ein werktätiges Christentum, wie es Rochus verwirklichen will. Die Bauern bekennen sich ja zum Christentum, in Gestalt der Kirche steht seine Welt gegenständlich und greifbar vor ihren Augen, seine Lehren haben ihre Gedanken und Gefühle befruchtet, sie wären auch bereit, für ihren Glauben selbst das Leben hinzugeben, nicht anders als die Unierten im Chelmer Land, deren Märtyrertum Reymont beschrieben hat, und doch ist die christliche Religion gerade bei ihnen zu einer seltsamen Wirkungslosigkeit verurteilt. Die Glaubenswahrheiten, die sie ehren und denen sie mit ganzem Herzen anhängen, können die Seelen nicht in ihrem Sinne formen und verlieren sofort die Macht über diese Menschen, wenn sie mit der Wirklichkeit des täglichen Lebens zusammenstoßen. Als die Bauern sich zusammenrotten, um gegen die Leute des Herrenhofes zu ziehen, hören sie weder auf den Pfarrer noch auf Rochus, die diese Gewalttat zu verhindern suchen. Reymont weiß, daß diesen Menschen zwar nicht die Tugend des Glaubens, wohl aber die der christlichen Liebe fehlt, die allein imstande wäre, die Grausamkeit und Härte des Lebenskampfes zu mildern, und führt deshalb die Gestalt des Rochus in den Roman ein, der im Geiste echter Nächstenliebe unter den Bauern wirkt.

Wir versuchten im vorhergehenden, das Problem in Reymonts „Bauern" klarzulegen, und konnten dabei wenigstens in aller Kürze einen Blick auf sein literarisches Schaffen überhaupt werfen. Wir sind keineswegs erstaunt, auch im Mittelpunkt seiner Problematik die ewige Frage nach dem Menschen und seinem Dasein anzutreffen. Was aber seine Kunst für uns so bedeutungsvoll macht, ist der Umstand, daß er den Menschen wenigstens in seinen reifen Werken ganz von den übergeordneten Mächten her sieht, also von der Natur her, in die der Mensch hineingestellt ist, der Religion und schließlich den verschiedenen Gemeinschaftsmächten, obzwar Reymont, der selbst eine eigenwillige Persönlichkeit war, durchaus einen Sinn hatte für den Wunsch des Einzelnen, sich möglichst frei entfalten zu können. Die seinem Wesen eigentümliche Freude an der bunten Mannigfaltigkeit der Welt verleitete ihn bisweilen dazu, mehr in die Breite als in die Tiefe zu gehen. Dieser Vorwurf trifft freilich auf die „Bauern" trotz der ungeheuren Fülle von Erscheinungen der Außenwelt, die verarbeitet werden mußten, nicht zu. Auch insofern vermittelt uns gerade dieser Roman den letzten Einblick in das Schaffen des Dichters selbst.

Goethes Stilbegriff.

Von

Hans Friese.

Es gibt nur wenige Dichter, deren Werke ihrem Stil nach in dem Grade voneinander abweichen, wie die Werke Goethes. Dies wird augenfällig, wenn man Dichtungen mit ähnlichem Thema einander gegenüberstellt. Götz und Egmont: Natürliche Tochter; Werther: Tasso; Faust I: Faust II; Prometheus-Fragment: Pandora; volksliedhafte Lyrik: Römische Elegien oder Westöstlicher Divan. So hat man mit Recht gesagt: Liefen Goethes Werke anonym, würde niemand auf den Gedanken kommen, Dichtungen so verschiedener Art rührten von demselben Verfasser her. Glücklicherweise kennen wir nun Goethes Leben sehr genau. Wir wissen über seine Entwicklung und die Entstehung seiner Werke so gut Bescheid, daß wir die Wandlungen seines Stiles von Stufe zu Stufe verfolgen können. Wir kennen ihn nicht nur als Dichter, sondern auch als Naturforscher, als vielseitigen Denker, als bildenden Künstler. Wir kennen mehrere Gründe der stilistischen Buntheit seines Gesamtwerkes: seine schier grenzenlose Aufnahme-, Anpassungs- und Wandlungsfähigkeit gegenüber einer Jahrtausende umspannenden Überlieferung und einer lebendigen Gegenwart. Aber damit sind nicht alle Schwierigkeiten gelöst. Wir sind längst gewöhnt, Goethes Gipfelleistungen aus verschiedenen Stilepochen in gleicher Weise zu bejahen. Der Dichter selbst tat das nicht. Er sah vom Standpunkt der höchsten Reife aus sein Leben in einer fortlaufenden Entwicklung zum Ziele einer letzten Selbstverwirklichung hin. So hat er nach einer auffälligen Übereinstimmung zwischen einer von Riemer[1]) unter dem 5. März 1809 und einer von Eckermann unter dem 17. Februar 1831 vermerkten Äußerung dem Faust I das Zeugnis des Stiles vorenthalten.[2]) „Stil" habe er eigentlich, so erklärt er von einer Zeit, in der Götz und Werther bereits erschienen waren, weder in Prosa noch in Versen besessen.[3]) Wenn dies seine Meinung war, was verstand er dann überhaupt unter Stil? Die vorliegende Abhandlung versucht diese Frage zu beantworten und Goethes Stilbegriff zu klären. Durch eine schlagwortartige Formulierung ist diesem nicht beizukommen. Es bedarf eines weiteren Umblicks und einer tieferen Einkehr, wobei der methodische Grundsatz gelten muß, daß wir die Lösung von Rätseln, die uns Goethes Werk stellt, bei Goethe selbst suchen.

Stephan Schütze[4]) erzählt, Goethe habe sich viel häufiger über Werke der bildenden Kunst geäußert als über solche der Poesie. „Mit dieser war er vermählt,

---

1) Riemer, F. W. Mitteilungen über Goethe, hrsg. v. A. Pollmer, Lpg. '21, 301.

2) Vgl. aus den „Zahmen Xenien" VII: „Da loben sie den Faust ..."

3) Dichtung und Wahrheit XV.

4) Jetzt bequem zugänglich in H. H. Houbens Buche: Damals in Weimar, Erinnerungen u. Briefe von und an Joh. Schopenhauer, Lpg. '24, 45.

jene blieb immerfort seine Geliebte." So finden wir auch die Antwort auf unsere Frage in einer Gedankenreihe, die nicht der Poesie, sondern der bildenden Kunst gilt. Ich meine die kurze Abhandlung: „Einfache Nachahmung der Natur, Manier, Stil", welche 1789 zuerst im „Deutschen Merkur" erschien.[5]) Ich gebe der schnelleren Verständigung wegen eine kurze Interpretation.

Goethe spricht zunächst von „einfacher Nachahmung der Natur". Diese findet er dort, wo „eine zwar fähige aber beschränkte Natur angenehme aber beschränkte Gegenstände" mit photographischer Treue nachbildet. Er hat die Kunst der großen holländischen Blumen- und Stillebenmaler, eines Huysum, David de Heem, Kalf im Auge. Eine solche Malweise muß natürlich versagen bei größeren Gegenständen, z. B. bei Landschaften. Wenn nun der Maler durch eine selbst gefundene Kunstsprache den Gegenständen eine „eigene bezeichnende Form" gibt, spricht Goethe von Manier. Hier wird der Gegenstand vom Subjekt des Künstlers gemeistert, dessen Eigenart sich in einer nur ihm möglichen Weise ausdrückt. „Jeder Künstler dieser Art wird die Welt anders sehen, ergreifen und nachbilden". Das Individuum des Künstlers steht also im Vordergrunde, während die Idee, das Gesetz der darzustellenden Erscheinung, zurücktritt.[6]) Der dritte und höchste Grad aber, wohin die Kunst gelangen kann und wo sie sich „den höchsten menschlichen Bemühungen gleichstellen darf", ist der Stil. Er „ruht auf den tiefsten Grundfesten der Erkenntnis, auf dem Wesen der Dinge". Während bei der manieristischen Kunstübung die Subjektivität des Malers durch Meisterung des Gegenstandes obsiegt, setzt sich hier der Gegenstand, das Objekt, die Idee durch. Sie erscheint zuerst, „das Individuelle füllt sie gleichsam nur aus".[6]) Zu dieser Stufe gelangt man nur „durch genaues und tiefes Studium der Gegenstände selbst", durch Nebeneinanderstellung und Nachahmung „der verschiedenen charakteristischen Formen".

Jeder Leser der goethischen Abhandlung wird aufhorchen bei dem Worte: „Der Stil ruht auf den tiefsten Grundfesten der Erkenntnis." Erkennen, so meinen wir doch, ist Sache des theoretischen, aber nicht des ästhetischen Menschentypus, für den nach Sprangers Urteil die wissenschaftliche Reflexion immer nur „Durchgangsstadium sein kann, über das hinaus er zur vollen Plastik, Farbigkeit und Individualität des Lebens strebt".[7]) Sicherlich, der rationale Durchschnittsmensch, in dessen Kopf die Begriffe sauber geordnet in Schubfächern liegen, glaubt sich bei dem Worte Erkenntnis auf ein anderes Gebiet menschlicher Tätigkeit versetzt. Goethe aber, der Naturschauer und Dichter, weiß über das Wesen menschlicher Erkenntnis besser Bescheid. Eine seiner „Betrachtungen im Sinne der Wanderer" enthält eine Erkenntnistheorie in nuce. „Alles, was wir Erfinden, Entdecken im höheren Sinne nennen, ist die bedeutende Ausübung, Betätigung eines originalen Wahrheitsgefühles, das,

5) Weim. Ausg. XLVII; Cott. Jub.-Ausg. XXXIII, 54ff.; Ausg. v. K. Alt, Bong & Co., XXXI, 36ff.

6) Riemer, F. W. (Pollmer), 301.

7) Spranger, E., Lebensformen, 3. Aufl. Halle '22, 154.

im Stillen längst ausgebildet, unversehens, mit Blitzesschnelle zu einer fruchtbaren Erkenntnis führt. Es ist eine aus dem Innern am Äußern sich entwickelnde Offenbarung, die den Menschen seine Gottähnlichkeit vorahnen läßt. Es ist eine Synthese von Welt und Geist, welche von der ewigen Harmonie des Daseins die seligste Versicherung gibt."[8]) Wenn wir diesen Ausspruch ergänzen durch andere Stellen in Goethes Schriften, ergibt sich folgende Anschauung. Kant und die von ihm ausgehende kritische Schule lehren, das menschliche Wissen und Erkennen bestehe lediglich in unserer Vorstellung, während die unsere Sinnlichkeit und Denktätigkeit anregenden „Dinge an sich" in unerreichbarer Ferne bleiben. Durch diese Lehre wird zwischen der Welt der wirklichen Dinge und dem erkennenden Menschengeist, zwischen Objekt und Subjekt, eine dicke Mauer errichtet. Goethe dagegen lebt im „philosophischen Urzustande" vor der Subjekt-Objekt-Spaltung. Nach seiner Meinung besteht zwischen den „Dingen an sich" und unserem Erkennen ein zwar verdunkelter, jedoch wiederherstellbarer Zusammenhang. Wie in dem wunderbaren Instinkt der Tiere[9]), welche ohne Landkarte ferne Länder auffinden, liegt auch im Menschen ein inneres „originales Wahrheitsgefühl". Dieses beruht auf einer ursprünglichen Gleichheit zwischen Subjekt und Objekt, einer „Struktureinheit von Objekt und Subjekt", wie man heute sagt. „Alles, was im Objekt ist, ist im Subjekt, und noch etwas mehr."[10]) Nun steht der Mensch dem Universum nicht fremd und vereinzelt gegenüber, einem grenzenlosen Irrtum preisgegeben. „Er gehört mit zur Natur"[11]), ist selbst „der größte und genaueste physikalische Apparat"[12]), und sofern Universum und menschlicher Geist einander gleichen, erkennen sie einander nach dem alten Worte des Empedokles: „Gleiches wird von Gleichem erkannt."[13]) Zwar weiß Goethe, daß unser menschliches Erkennen beschränkt bleibt und nie die unendliche Natur der Dinge erschöpfen kann; aber „was er davon ausspricht, das ist ein Reales". „Der Mensch ist in dem Augenblick, wo er das Objekt ausspricht, Mensch und Gott in einer Natur vermittelt."[14]) Diesen geistigen Akt aber, in dem die ursprüngliche Einheit zwischen Natur und Geist, Makro- und Mikrokosmos, Objekt und Subjekt wiederhergestellt wird und die Ideen des Weltgeistes mit dem menschlichen Denken zusammentreffen[15]), nennt Goethe „Aperçu". In ihm tritt das Göttliche in uns mit dem des Universums in genaueste Verbindung[16]), eine „Offenbarung, die den Menschen seine Gottähnlichkeit vorahnen läßt".

Die Worte, mit denen Goethe den oben zitierten Ausspruch schließt, haben einen feierlichen, geradezu mystischen Klang; aber man wolle ihn recht verstehen. Einer Mystik, die „gleich ins Abstruse geht, in den Abgrund des Sub-

8) Goethe, Maximen u. Reflexionen, hrsg. v. M. Hecker, Schriften der Goethe-Gesellschaft XXI, Weimar 1907, Nr. 562. Künftig zitiere ich unter MuR. 9) MuR Nr. 1397. 10) MuR Nr. 1376. 11) An Zelter am 31. März 1831. 12) MuR Nr. 706. 13) Vgl. Eckermann, 11. März 1828. 14) Riemer, F. W. (Pollmer), 280f. 15) Materialien zur Gesch. der Farbenlehre, 6. Abt., Abschn.: „Isaak Newton." 16) MuR Nr. 812.

jekts"[17]), die „sich an Problemen vorbeischleicht oder sie weiterschiebt"[18]), oder die gar nur „eine charakter- und talentlose Sehnsucht ausdrückt"[19]), ist Goethe durchaus abhold. „Alle Mystik ist ein Transzendieren und ein Ablösen von irgendeinem Gegenstande":[20]) Goethe übt ein „gegenständliches Denken", bei dem „die Elemente der Gegenstände, die Anschauungen in das Denken eingehen".[21]) Das Verbum μύειν bedeutet: die Augen schließen; Goethe will von einer die Augen verschließenden Gläubigkeit nichts wissen. „Wenn Du sagst, man könne an Gott nur glauben, so sage ich Dir: Ich halte viel aufs Schauen", schreibt er am 5. Mai 1786 an Fritz Jacobi. Mit anderen Worten: der Weg, auf dem der Naturschauer Goethe dem Aperçu, der Offenbarung des originalen Wahrheitsgefühles, zustrebt, führt über eine angestrengte, immer wieder erneuerte Beobachtung. Er, der der Landschaft, dem Kunstwerk gegenüber das „Hinstarren auf den Gegenstand" unablässig ausübte, rät immer wieder zur planmäßigen Betätigung der Sinnesorgane, vor allem des Auges. „Denken ist interessanter als Wissen, aber nicht als Anschauen".[22]) Er fordert eine „Kritik der Sinne".[23]) Gleichweit von der sensualistischen Überschätzung wie von der rationalistischen Unterschätzung sinnlicher Erkenntnis entfernt, sucht er das Gesetz, die Idee in der unseren Sinnen sich darbietenden Erscheinung. Und wie er in seiner erkenntnistheoretischen Haltung nachkantische, zum Teil unserer Gegenwart angehörige Gedankengänge vorwegnimmt, so weist er in seiner Methodologie einer nicht so sehr auf Reflexion, als vielmehr auf geregelte Beobachtung gestützten Naturforschung den Weg.

In der kleinen Abhandlung, worin Goethe das „Schicksal der Handschrift" seiner „Metamorphose der Pflanzen" berichtet, bedauert er, daß man die Vereinbarkeit von Wissenschaft und Poesie nicht habe zugeben wollen. „Man vergaß, daß Wissenschaft sich aus Poesie entwickelt habe; man bedachte nicht, daß nach einem Umschwung von Zeiten beide sich wieder freundlich, zu beiderseitigem Vorteil, auf höherer Stelle, gar wohl wieder begegnen könnten." „Poesie und Wissenschaft erschienen als die größten Widersacher", heißt es im „Rückblick" von 1820. Den großartigsten Beweis für die Vereinbarkeit von Poesie und Wissenschaft auf historischem Gebiet hat Goethe selbst in seiner Autobiographie erbracht, welche bezeichnenderweise „Dichtung und Wahrheit" heißt.[24]) Und welche Wesenszüge Kunst und Wissenschaft gemeinsam haben, wird in der „Geschichte der Farbenlehre" ausgesprochen:[25]) „Man müßte keine der menschlichen Kräfte bei wissenschaftlicher Tätigkeit ausschließen. Die Ab-

17) MuR Nr. 338.

18) Noten u. Abhandlungen zu besserem Verständnis des West-östl. Diwans, am Schluß des Abschn. „Dschami".

19) Wie unter 18), am Schluß des Abschn. „Zweifel". 20) MuR Nr. 336.

21) „Bedeutende Fördernis durch ein einziges geistreiches Wort", 1. Abschn.

22) MuR Nr. 1150. 23) MuR Nr. 468.

24) Vgl. Roethe, G., Vortrag über „Dichtung u. Wahrheit", gehalten am 26. Aug. 1900 im „Freien Deutschen Hochstift", jetzt in Roethes „Goethe" 1ff.

25) 2. Abt., „Römer"; Kapitel: „Betrachtung über Farbenlehre u. Farbenbehandlung der Alten".

gründe der Ahndung, ein sicheres Anschauen der Gegenwart, mathematische Tiefe, physische Genauigkeit, Höhe der Vernunft, Schärfe des Verstandes, bewegliche sehnsuchtsvolle Phantasie, liebevolle Freude am Sinnlichen, nichts kann entbehrt werden zum lebhaften fruchtbaren Ergreifen des Augenblicks, wodurch ganz allein ein Kunstwerk, von welchem Gehalt es auch sei, entstehen kann." Man beachte: als unentbehrlich bei wissenschaftlicher wie bei künstlerischer Tätigkeit werden neben den mehr allgemeinen Zügen wie Tiefe, Verstandesschärfe, Genauigkeit, Phantasie „sicheres Anschauen der Gegenwart und liebevolle Freude am Sinnlichen" genannt. Daß Kunst jeglicher Art durch die Tätigkeit der Sinne Gestalt gewinnt, bedarf keiner weiteren Ausführung. Was die sinnliche Beobachtung für die wissenschaftliche Forschung nach Goethes Meinung bedeutet, wurde oben gezeigt.

Wir kehren zu unserem Ausgangspunkt zurück. Wenn Goethe also sagt, der Stil ruhe auf den tiefsten Grundfesten der Erkenntnis, so hat er die dem Forscher wie dem Künstler gemeinsamen „menschlichen Kräfte" im Auge. Forscher und Künstler, sie beide stellen mit diesen Kräften die verlorene Einheit zwischen Subjekt und Objekt wieder her. Aber während der Forscher durch fortschreitende Beobachtung schließlich zum Aperçu, als dem Endglied einer Kette von Beobachtungen gelangt, geht der Künstler von einem Zustande aus, der sich als „Synthese von Welt und Geist" mit dem Aperçu vergleichen läßt. Diesen Zustand nennt Goethe „Vorempfindung der Welt" oder „Antizipation".

Im unbewußten Seelenleben des Künstlers ruht eine „Vorempfindung der ganzen Welt". Ohne die Gegenstände jemals in der Natur erblickt zu haben, erkennt er die Wahrheit im Bilde. Er „besitzt die Kenntnis mannigfaltiger menschlicher Zustände durch Antizipation, die Kenntnis der Welt ist ihm angeboren, zu ihrer Darstellung bedarf er keineswegs vieler Erfahrung und einer großen Empirie".[26]) Die Elemente der sichtlichen Welt sind in seiner Natur innerlichst verborgen und haben sich nur aus ihm nach und nach zu entwickeln, so daß ihm nichts in der Welt zum Anschauen kommt, was er nicht vorher in der Ahnung gelebt hat.[27]) So kennt der Dichter in seiner Jugend wohl sein eigenes Herz[28]), den Menschen, während er die Menschen weder versteht noch begreift.[29]) Die vorempfundenen, durch Ahnung vorweggenommenen Menschen begegnen ihm dann im Laufe des Lebens nach und nach.[30]) Und da er die Welt so findet, wie er sie sich gedacht hat, wird sie ihm oft verdrießlich.[31]) Die „auf ihn losdringende, wirkliche Welt ist ihm dann unbequem und störend; sie will ihm geben, was er schon hat, aber anders".[32]) Daß eine solche Antizipation auch dem Forscher begegnen kann, dafür führt Goethe selbst das durch die Fauststelle v. 1154ff. interessante Beispiel an.[33]) Im übrigen aber benutzt Goethe die Ausdrücke Vor-

26) Eckermann, 26. Febr. 1824.
27) Wilh. Meisters Wanderjahre I, Kap. 10.
28) Theatr. Sendung III, Kap. 11.
29) Wilh. Meisters Lehrjahre IV, Kap. 16.
30) Italienische Reise I, 8. Sept.
31) Eckermann, 26. Febr. 1824.
32) Tag- u. Jahreshefte, Abschn.: Bis 1780.
33) Nachträge zur Farbenlehre, Abschn.: Physiologe Farben Nr. 1.

empfindung und Antizipation nur da, wo er von der Produktionsweise des Künstlers, vor allem des Dichters spricht. Gegenüber naturalistischen Bestrebungen im Berliner Kunstbetrieb um die Jahrhundertwende betont er die Subjektivität des Künstlers besonders stark[34]) und schließt mit dem herzlich, ja feierlich ausgesprochenen Rat: „Suchet in euch, so werdet ihr alles finden, und erfreuet euch, wenn da draußen, wie ihr es immer heißen möget, eine Natur liegt, die Ja und Amen zu allem sagt, was ihr in euch gefunden habt.“[35])

„Der Stil ruht auf den tiefsten Grundfesten der Erkenntnis.“ Wir sind dem Sinne dieses Wortes und damit dem Hauptinhalt von Goethes Stilbegriff näher gekommen. Wie der Forscher, so steht auch der Künstler mit der Welt der Dinge in einem geheimen Zusammenhang. Der „Kern der Natur“[36]) ist in seinem Herzen. Diese Beschaffenheit, originales Wahrheitsgefühl oder Vorempfindung genannt, kann und muß aber durch „genaues und tiefes Studium der Gegenstände selbst“ ausgebildet werden. Bevor wir nun die Darstellung von Goethes Stilbegriff durch Hinzufügung wesentlicher Merkmale abschließen, empfiehlt es sich, von dem bereits gewonnenen Blickpunkt aus die Frage zu beantworten, woher sich die auffällige Wandlungsfähigkeit des goethischen Stiles erklärt.

Bei sehr vielen Künstlern sind Stilwandlungen zum großen Teil Folge des natürlichen Alterns. Auch Goethes Werken hat das Lebensalter seinen Stempel aufgedrückt. Man spricht von einem „jungen Goethe“ und von einer goethischen „Altersdichtung“. Temperament, Leidenschaft, Mitteilungsdrang, Lebenserfahrung, Gestaltungskraft hängen natürlich auch bei ihm nicht unerheblich von dem erreichten Stadium physiologischer Entwicklung ab. Aber über diese Wandlungen hinaus zeigt Goethes Entwicklungsgang mit jedem Jahr eine volle Ernte seelischer Bereicherung und Vertiefung. Sein bald schnelleres, bald langsameres, aber niemals unterbrochenes Hinauswachsen über frühere Zustände verdankte Goethe manchmal auch der Entwicklung von Umständen, die von ihm unabhängig waren. Aber eine „Epoche ohne Epoche“ gibt es in seinem Leben nicht. Die äußere Veränderung trifft immer dank seiner staunenswerten Aneignungsfähigkeit und dank einem unermüdlichen Ringen, einer rastlosen Arbeit an sich selbst, mit einer inneren Bereitschaft zusammen. Aus dem jungen Frankfurter Dichter wird der Hofmann, der Staatsmann, der Naturforscher, der Maler, der philosophische Denker. Der Standpunkt, von dem aus er die Dinge dieser Welt überschaut, wurde immer höher, sein Blick immer schärfer, sein Anteil immer tiefer. Alle „menschlichen Kräfte“, darunter ganz besonders die Sinne, bei Goethe vor allem das Auge, wurden zu immer größerer Stärke und Vielseitigkeit ausgebildet, und mit dem beobachtenden, lernenden, wachsenden Menschen wächst in der Stille die im unbewußten Seelenleben sich entwickelnde antizipierende Gestaltungskraft an Umfang, Innigkeit, Kraft und Tiefe. Durch strenge Arbeit wird die angeborene Genialität genährt und

34) Vgl. MuR Nr. 1070, 1076f.
35) MuR Nr. 1080.
36) Im Gedicht: Ultimatum.
37) Wilh. Meisters Lehrjahre V, Kap. 11.

gesteigert. Hier liegen die Gründe der Stilwandlungen Goethes: in wechselseitiger Beeinflussung fördern einander „originales Wahrheitsgefühl“ und „Vorempfindung der Welt“ auf der einen, „genaues und tiefes Studium der Gegenstände selbst“ auf der anderen Seite. „Nicht allein das Angeborene, sondern auch das Erworbene ist der Mensch.“[38]) Wir verfolgen nun kurz die Stilwandlungen in Goethes Werken unter ständigem Hinblick auf die oben herangezogene Abhandlung.

Was Goethe dort über „einfache Nachahmung der Natur“ sagt, gilt zunächst für den Blumen- und Stillebenmaler. In der Literatur nennen wir die photographisch-treue Nachbildung des Wirklichen heute Naturalismus. Bei den deutschen Naturalisten der neunziger Jahre des vorigen Jahrhunderts bekam dieses Wort den Sinn der Bloßstellung des Jammervollen und Häßlichen. Goethe hätte eine solche dem Wesen der Kunst entfremdete Auffassung niemals geteilt. „Die höchste Aufgabe einer jeden Kunst ist, durch den Schein die Täuschung einer höheren Wirklichkeit zu geben.“[39]) „Die wahre Poesie kündet sich dadurch an, daß sie, als ein weltliches Evangelium, durch innere Heiterkeit, durch äußeres Behagen uns von den irdischen Lasten zu befreien weiß, die auf uns drücken. Wie ein Luftballon hebt sie uns mit dem Ballast, der uns anhängt, in höhere Regionen und läßt die verwirrten Irrgänge der Erde in Vogelperspektive vor uns entwickelt daliegen.“[40]) Wie sehr sich schon der junge Goethe dieser Aufgabe der Kunst bewußt war, zeigt die großartige Strenge, mit der er die „Geschichte Gottfriedens von Berlichingen“ umarbeitete und alles ausmerzte, was der banalen Wirklichkeit zu nahe stand oder diese gar verzerrte. Wenn der gereifte Goethe in seinen naturwissenschaftlichen Schriften tote oder stilliegende Gegenstände beschreibt, so bewundern wir die zarte Scheu, mit der er als Subjekt fast ganz zurücktritt, um nur den Gegenstand wirken zu lassen und der Natur die Ehre zu geben. Hier findet dann jener Übergang der „einfachen Nachahmung“ zum „Stil“ statt, von dem in dem reizvollen Nachwort zu unserer Abhandlung gesprochen wird.

Daß Goethe der „Manier“ im Sinne einer virtuosen Meisterung des Gegenstandes mit kräftiger persönlicher Färbung schon in früher Jugend fähig war, zeigen das „Leipziger Liederbuch“ und das „Buch Annette“. Aber abgesehen von leisen Untertönen ist der jugendliche Anakreontiker gar nicht er selbst, sondern das Produkt seiner Umwelt und der herrschenden Mode; es ist Goethe in der Zwangsjacke des Rokoko, von dem Bilde des gereiften Goethe her gesehen kaum wiedererkennbar. Erst in Straßburg bricht Goethe zu sich selbst durch. Wenn wir auf die von jener Zeit an verfaßten Dichtungen den Begriff „Manier“ anwenden, tun wir gut, zwischen den Werken zu unterscheiden, die er unter Aufwand aller „menschlichen Kräfte“ schuf und denen er Leben von seinem Leben einhauchte, und den Werken, die er im Auftrage, auf Bestellung machte. So ist Goethe Manierist in den meist schnell hingeworfenen Sing- und Lustspielen,

38) MuR Nr. 837.
39) Dichtung und Wahrheit XI.
40) Dichtung und Wahrheit XIII.

Maskenzügen und Theaterreden, die er als maître de plaisir am Weimarer Hofe sowie als Theaterintendant zu verfassen hatte. Ebenso in sehr vielen Stammbuchversen, die man von dem berühmten Manne verlangte. Bei den Werken der erstgenannten Gruppe dagegen kam er gar nicht in die Gefahr, der Manier zu verfallen. Denn kaum hatte er in einem Werke eine „eigene bezeichnende Form“ gefunden, so war er schon wieder ein anderer geworden, sein Unbewußtes antizipierte eine andere Welt oder die bestehende Welt anders. Sich aber der Sprache eines überwundenen Zustandes zum zweiten Male zu bedienen, würde er als unwahr empfunden haben. So hat er die Hoffnungen seines Publikums, die sich an ein bestimmtes Werk knüpften, selten erfüllt. Sein ideales Publikum hätte sich eben seinem Entwicklungstempo anschließen müssen. Darum hat er uns keine Reihe geschichtlicher Dramen im Stile des Götz oder Egmont beschert, auch keine längere Reihe von klassizistischen Dramen im Iphigenien- oder Tassostil. Und mit Neid muß der Deutsche auf die langen Dramenreihen sehen, die Shakespeare seinen Briten, die Corneille und Racine ihren Franzosen schenkten. Auch die drei Romane: Werther, Meister und Wahlverwandtschaften bilden ihrem Stile nach jeder eine Gruppe für sich. Noch wehmütiger stimmt uns ein Blick auf die beträchtliche Zahl der unvollendeten Arbeiten. Allein so unbestreitbar dieser Verlust ist: er wird aufgewogen durch einen Vorzug seltener Art. Denn alle Hauptwerke Goethes vom Götz an bis zum Faust II verdienen das Prädikat des „Stiles“ im hohen Sinne unserer Abhandlung, weil sie auf den tiefsten Grundfesten der in einer bestimmten Lebensepoche errungenen Erkenntnis ruhen, der einer bestimmten Lebensepoche zugehörigen Vorempfindung Ausdruck geben. Goethe selbst hat allerdings, wie schon erwähnt wurde, seinem Faust I das Prädikat des „Stiles“ vorenthalten und dieses Werk unter die „Manier“ gerechnet. Aber wir dürfen uns das Recht nehmen, Goethe, den Faustdichter, gegen den sich selbst gegenüber ungerechten Kritiker von seinem eigenen Stilbegriff aus in Schutz zu nehmen.

Riemer notiert unter dem 28. August 1808 Goethes Äußerung: „Stil, d. h. eine gewisse Großheit in der Behandlung“. Wenn Goethe gegen seine Jugendwerke ungerecht ist, so hat er wohl das Kleine, die Atmosphäre, den Raum, in dem sich Gestalten und Ereignisse bewegen, gemeint. Wir empfinden mit Behagen die gemütvolle Wärme, das Traulich-Familiäre, die schlichte Innigkeit, das ausgeprägt Deutsche in den Jugenddichtungen. Goethe von seinem späteren Standpunkt aus empfand störend die hausbackene Enge, die Rührseligkeit, die nahe Bindung an Verhältnisse einer bestimmten sozialen Schicht und einer bestimmten Zeit. So etwas kam dem Dichter der Pandora „klein“ vor. Die Zeit der großen Wandlung waren für ihn die 10 Jahre in Weimar vor der italienischen Reise. Das „Gemütliche des inneren Lebens“ räumt allmählich dem „Allgemeinen des großen Weltlebens“[41]) den Platz. An der Umformung der Prosa-Iphigenie können wir bis ins einzelne Wort

41) MuR Nr. 257.

hinein verfolgen, wie die innige Herzenswärme von der großen Form des Ausdrucks gleichsam aufgesogen wird, wie aus dem „intimen" ein „monumentaler" Stil, wie aus dem deutschen Lieblingsdichter der bürgerlichen Schicht des XVIII. Jahrh. ein Weltdichter wird. Das Subjekt tritt immer mehr zurück hinter der Idee des Dargestellten. Aber das Gefühl erkaltet dabei nicht, es durchdringt den Gegenstand. Werke wie die Pandora, der Faust II, der west-östliche Divan und zahlreiche kleinere Dichtungen versetzen uns in eine „höhere, breitere, hellere, leidenschaftslosere Welt"[42]) als die Jugenddichtungen. Sie werden immer nur einer kleinen Schar zugänglich sein, aber ihre Wirkung ist zeitlich und räumlich unbegrenzt.

Goethes Stilbegriff schließt das Merkmal der Erkenntnis ein, zunächst im Sinne einer angeborenen Vorempfindung, dann im Sinne einer erworbenen Beobachtung. Sein monumentaler Stil verdankt seine einzigartige Vollendung gerade dem Umstande, daß der Dichter zu gleicher Zeit auch Gelehrter, Forscher, Denker war. Daß Goethe große Leistungen der Kunst wie der Wissenschaft aus verwandten „menschlichen Kräften" erwachsen sieht, wurde oben nachgewiesen. Aber er hat einen weiteren Schritt getan, indem er auch den Gegenstand der Wissenschaft und der Kunst gleichsetzt. „Das Schöne ist eine Manifestation geheimer Naturgesetze, die uns ohne dessen Erscheinung ewig wären verborgen geblieben."[43]) Während der Forscher beschreibt und erklärt, antizipiert der Künstler die Welt im Großen und Ganzen und gestaltet sie nach genauer Beobachtung wie ein zweiter Schöpfer. Die Grenze, welche die Tätigkeit des Forschers von der des Künstlers trennt, verfließt in Goethes Urteil. Sind es die Beobachtungen des Meteorologen oder des Landschaftsmalers, denen jene beiden Verse Faust 3851f. ihre Entstehung verdanken?[44]) Die Kunst ist die „würdigste Auslegerin der Natur"; „Wem die Natur ihr offenbares Geheimnis zu enthüllen anfängt, der empfindet eine unwiderstehliche Sehnsucht nach ihr";[45]) gegenüber der gefühlsmäßig erahnten Welt des jungen Goethe war die Welt, die der gereifte Naturschauer sah, „klar und deutlich".[46]) „Kunst- und Naturerzeugnisse eins wie das andere behandelt zu sehen", war dem Leser der Kritik der Urteilskraft eine „höchst frohe Lebensepoche".[47])

Der besondere Reiz und die vorbildliche Bedeutung von Goethes „Dichtung und Wahrheit" liegen darin, daß dieses Werk im hohen Sinne zu gleicher Zeit ein wissenschaftliches und ein künstlerisches ist. Ein geplantes Lehrgedicht größeren Umfanges über die Natur blieb unvollendet; aber mehrere kleine Gedichte, z. B. die „Metamorphose der Pflanzen" und die „Metamorphose der Tiere" zeigen Goethes Fähigkeit, wissenschaftliche Gedankenreihen dichterisch zu gestalten. Eines besonderen Hinweises bedarf immer wieder die Prosa des alten Goethe. Sie zeigt jenen schon erwähnten Übergang von „einfacher Nachahmung" zum

---

42) Eckermann, 17. Febr. 1831.
43) MuR Nr. 183.
44) Vgl. Eckermann, 26. Febr. 1824.
45) MuR Nr. 201.
46) „Um Mitternacht ging ich . . .", Strophe 3.
47) „Einwirkung der neueren Philosophie" (1820).

„Stil" in schöner Entfaltung. Je mehr der Dichter belehren will, wie etwa in den Anmerkungen zum Divan, um so mehr tritt er als Subjekt zurück. Gesehen von einem scharfen, liebevollen Blick stehen die Dinge als solche vor uns. Was dem „Todfeind der Wortschälle"[48]) immer als Ziel vorschwebte, ist hier erreicht: Wort und Gegenstand treffen zusammen.[49]) Schlagworte wie Realismus oder Idealismus versagen hier. „Der Geist des Wirklichen ist das wahre Ideelle."[50])

„Der Stil ruht auf den tiefsten Grundlagen der Erkenntnis." Wie der Naturforscher erst nach langwierigen Beobachtungen zum Aperçu, als dem „Abschluß des Gesuchten" gelangt, so bedarf auch der Künstler einer unablässigen Arbeit an seiner Bildung wie an seinem Werke. Beide haben vollen Anteil an der „Mühe, die Gott dem Menschen gegeben hat".[51]) Gerade dadurch, daß Goethe Künstler und Forscher in einer Person ist, daß er die Grenzen zwischen Kunst und Wissenschaft ineinander verfließen sieht, bekommt sein Stilbegriff das Merkmal eines tiefen sittlichen Ernstes. Echte Kunst ist kein leichtes Spiel, sondern eine sehr ernste Angelegenheit. „Die Kunst beschäftigt sich mit dem Schweren und Guten"[52]), sie ist ein „ernsthaftes Geschäft".[53]) Schon als junger Student empfand Goethe bald die wenn auch glänzend beherrschte Form der spielerisch tändelnden Anakreontik als etwas ihm Fremdes. Der Stilbegriff des gereiften Dichters steht in schroffem Gegensatz zu jeder Halb- und Afterkunst, die den Gegenstand oder die Tätigkeit des Künstlers selbst nicht ernst nimmt. Der bei manchen Romantikern verbreiteten Anschauung, daß man zum Künstler vor allem geboren sein müsse, oder der Meinung, daß der Dichter keine technische Schulung nötig habe, setzt Goethe die meisterliche Forderung einer strengen Schulung an den Vorbildern der großen Meister entgegen. Dem Autochthonentum der eingebildeten Originale begegnet er mit entwaffnendem Spotte. Die wahre Originalität leidet nach seiner Meinung nicht darunter, wenn der Mensch an seiner Bildung arbeitet. Und die Frage, was „an dem ganzen Wicht original zu nennen"[54]) sei, läßt sich ja doch nicht beantworten. So gilt Goethes immer wieder ausgesprochene Aufforderung zur ernsten Arbeit gerade dem Künstler. In dieser Kunstauffassung ist unser größter Dichter ein echter Vertreter unseres Volkstums. Nibelungenlied und Wolframs Parzival, mittelalterliche Plastik und Baukunst beweisen, daß wir Deutschen seit alter Zeit in der Kunst nicht nur einen gefälligen Schmuck des Lebens, eine anmutige Ausfüllung leerer Stunden sehen. Genußsüchtiges Geschmäcklertum liegt uns nicht im Blute. Wir suchen durch die Kunst einen befreienden Ausdruck unseres Innenlebens; eine Steigerung und Läuterung des Lebens als solchen; eine Antwort auf die letzten Fragen. So ist gerade uns Deutschen Goethes Wort aus dem Herzen gesprochen: „Die Kunst ruht auf einer Art religiosem Sinn, auf einem tiefen unerschütterlichen Ernst."[55])

48) Italienische Reise I, „Venedig", am Anfang. 49) MuR Nr. 674f.
50) Riemer, F. W. (Pollmer), 356. 51) Riemer, F. W. (Pollmer), 360.
52) MuR Nr. 54. 53) MuR Nr. 58.
54) „Vom Vater hab' ich . . .", Zahme Xenien VI. 55) MuR Nr. 1107.

„Wer Wissenschaft und Kunst besitzt,
Hat auch Religion.
Wer jene beiden nicht besitzt,
Der habe Religion.“[56])

Daß dieses Wort mehrfach zu starker Kritik Anlaß gegeben hat, braucht nicht zu verwundern. Denn wenn wirklich darin der Religion Eigenart und Eigenwert abgesprochen werden sollte, hätte Goethe ein Fehlurteil gefällt, das aus seinem Munde befremden müßte. Jedoch wir kennen Goethes Stellung gegenüber den Fragen der Religion sehr genau; seine positive Stellung zum Christentum findet z. B. in den „Wanderjahren“[57]) deutlichen Ausdruck. Ihm ist natürlich klar, daß die „Religion keines Kunstsinnes bedarf, sie ruht auf ihrem eigenen Ernst“.[58]) Wir müssen uns also um ein besseres Verständnis jenes viel umstrittenen Vierzeilers bemühen. Ein solches ergibt sich nach den bisherigen Darlegungen leicht. Der Gegenstand des künstlerischen wie des wissenschaftlichen Bemühens ist ein- und derselbe; Künstler wie Forscher wollen das geistige Gesetz, das den Erscheinungen zugrunde liegt, erkennen, auslegen, neuformend gestalten. Dieses Gesetz, das „Resultat der Erfahrung“, nennt Goethe „Idee“.[59]) Hier ist nicht der Raum, den goethischen Ideebegriff in Beziehung zur Ideenlehre Platons zu setzen; die innere Übereinstimmung zwischen Platons und Goethes Denkweise scheint mir längst erwiesen. Unserem Dichter ist, wie dem griechischen Weltweisen, das eigene Augenlicht ein Abglanz vom „Urlicht“.[60]) Der künstlerische Schein ist das „Bild der Idee“.[61]) Die Religion, die in unserem zahmen Xenion gemeint ist, trägt platonische Züge; es hat sie, wer Kunst und Wissenschaft im platonischen Sinne besitzt, also die Ideen, die allem Geschaffenen zugrundeliegenden Gedanken der Gottheit, anzuschauen vermag. Dies ist die „Art von religiosem Sinn“, auf dem Kunst und Wissenschaft beruhen. Wer diesen religiösen Grundzug übersieht, würde Goethes Stilbegriff ein wesentliches Merkmal nehmen, ja, er würde die Gesamtpersönlichkeit Goethes mißverstehen. Eine heiter-ernste Religiosität lag, ein Bluterbe von seiten der Mutter, tief in seinem Wesen begründet. So kritisch er den Lehren der einzelnen Religionen gegenübersteht; so sehr er eine Überbetonung des Religiösen in der Kunst mißbilligt; so sehr er eine bequeme „Frömmigkeit“[62]) zurückweist: wie oft bekennt er doch seine Zugehörigkeit zum „gläubigen Orden“.[63]) Im Glauben sieht er die treibende Hauptkraft aller völkischen Aufwärtsentwicklung. „Alle Epochen, in welchen der Glaube herrscht, unter welcher Gestalt er auch wolle, sind glänzend, herzerhebend und fruchtbar für Mitwelt und Nachwelt.“[64]) „Die Menschen sind nur solange produktiv in Poesie und Kunst, als sie noch religiös sind.“[65]) „Der Unglaube ist

56) Zahme Xenien IX. 57) Vor allem II Kap. 1 u. 2. 58) MuR Nr. 1107.
59) MuR Nr. 1135 f. 60) Vgl. den Achtzeiler: „Absurder Pfaffe . . .“
61) Riemer, F. W. (Pollmer), 300.
62) „Ich habe nichts gegen die Frömmigkeit . . .“
63) „Gewohnt, getan“, 2. Strophe; vgl. das Divangedicht „Beiname“, Buch Hafis Nr. 1.
64) Noten u. Abhandl. zum West-östl. Divan, Abschn.: „Israel in der Wüste“.
65) Riemer, F. W. (Pollmer), 321.

das Eigentum schwacher, kleingesinnter, zurückschreitender, auf sich selbst beschränkter Menschen."[66])

Goethes Stilbegriff, dessen Hauptmerkmale hier gezeigt worden sind, erklärt das Schaffen des großen Künstlers aus einer angeborenen Harmonie des Daseins. In dieser ist der metaphysische Gegensatz zwischen Subjekt und Objekt aufgehoben; die Grenzen der geistigen Tätigkeitsgebiete gehen ineinander über. Das Werk aber, das einem so begnadeten Menschen gelingt, ist das Ergebnis ernster Arbeit; Treue, Anschauungsfülle, sittliche Strenge und religiöse Tiefe kennzeichnen es. Ein solcher Stilbegriff ist weit davon entfernt, lediglich ein ästhetischer Terminus zu sein. Er ruht vielmehr tief verankert in Goethes gesamter Weltanschauung und seinem Menschentum. Er verrät deutlich „les traits principaux du génie allemand", welche Frau von Staël in dem Dichter wahrnahm. Wenn dies aber am Ende unserer Untersuchung ausgesprochen wird, so dürfen wir auf keinen Fall verschweigen, was von jeher als „wunder Punkt" in Goethes Deutschtum gegolten hat. Er, der als Knabe „fritzisch" gesinnt war, der sich in dem französischen Straßburg seines Deutschtums bewußt wurde, der in seinem ersten Drama ein deutsches Heldenlied schuf, das noch heute die Jugend fortreißt: er stand in kühler Teilnahmslosigkeit beiseite, als seinen lieben Deutschen „die größten Taten zum ersten Mal im ganzen"[67]) gerieten. Und was hätten die Jünglinge, die auszogen, um das napoleonische Joch abzuschütteln, um ein Wort der Ermutigung aus seinem Munde gegeben! Und während Goethe zur dichterischen Bewältigung der französischen Revolution verschiedene Ansätze machte, haben ihn die deutschen Befreiungskriege, das größte gesamtdeutsche Ereignis, das in seine Lebenszeit fiel, zu keinem Werke begeistert, dem sein großartiger Stil den Stempel aufgedrückt hätte. „Des Epimenides Erwachen", die Schlußverse in „Hermann und Dorothea", manche kleineren Gedichte sowie Stellen in Briefen und Gesprächen[68]) bleiben, so herrlich sie sind, innerhalb des Gesamtwerkes vereinzelte Ausnahmen. Der Versuch, dieses befremdende Verhalten Goethes zu verstehen und zu erklären, ist oft gemacht worden.[69]) Aber mag er noch so erschöpfend durchgeführt werden, ein schwer begreiflicher ungelöster Rest verbleibt dennoch. Roethe hat in einer erfrischenden Vereinigung männlichen Urteils mit verständnisvoller Einfühlung dargelegt[70]), daß Goethe eine unkriegerische Natur war. Er sah im Kriege vor allem eine Störung ruhiger Kulturarbeit; vor der Größe und Fruchtbarkeit des Krieges versagte er wie vor der Dichterpersönlichkeit eines Heinrich v. Kleist.[71]) Er war ein unpolitischer Mensch; die zahlreichen friedliebenden, um ihre „Bildung" bemühten, echt bürgerlichen Privatmenschen in seinen Dichtungen

---

66) Materialien zur Geschichte der Farbenlehre, 3. Abt., Kapitel „Roger Bakon", letzter Abschn.
67) In dem Sechszeiler: „Die Deutschen sind recht gute Leut . . ."
68) Vgl. das Gespräch, das Luden unter dem 13. Dez. 1813 notierte.
69) Vgl. meinen Aufsatz: „Goethe u. der vaterländ. Gedanke", Akad. Bl. XLVI 341ff.
70) „Goethes Campagne in Frankreich", Bln. '19; besonders Kap. 9: „Goethe u. der Krieg". 71) Vgl. meinen Aufsatz „Goethe u. Kleist" in dieser Ztschr., '26, 420ff.

sind Fleisch von seinem Fleische. Trotz mancher für uns erfreulichen Aufwallungen gehörte er zu jenem Deutschland, dem Frieden und Kultur wichtiger waren als nationale Freiheit. Auch für die Versuche, das innerpolitische Leben freier zu gestalten, brachte der streng konservative Minister wenig Verständnis auf. Wie ernst er allerdings mit dem Fragenkomplex, den wir heute „sozial" oder „sozialistisch" nennen, gerungen hat, zeigen die „Wanderjahre". Hier ist das individualistische Bildungsideal der „Lehrjahre" aufgegeben; um dem Ganzen zu dienen, soll der Einzelne ein „Organ"[72]) aus sich machen. Und der scheidende Faust erlebt seinen höchsten Augenblick in der Vorstellung, auf freiem Grund mit einem freien Volke zu stehen, in dem „Gemeindrang" herrscht.[73]) Wie der sterbende Moses sieht Goethe in hohem Alter das Land der Verheißung von ferne. Allein in der unmittelbaren Nähe des „Kreises, den seine Wirksamkeit erfüllt"[74]), verleugnet er niemals, daß er als Gelehrter vorwiegend Naturforscher ist. Und als solchen interessiert der Mensch ihn vor allem als Einzelwesen. Das Ringen des bedeutenden Einzelnen um seine Selbstverwirklichung; um den Erwerb der inneren Freiheit; sein Streben, zu sich selber zu kommen: dies ist vom Götz bis zum Faust II das Hauptthema. Hierin ist Goethe der Gegenpol zu Shakespeare, wie ihn Knorr[75]) uns hingestellt hat. Die Probleme des „Miteinanderseins der Menschen" bewegen ihn meist in den allen Völkern gemeinsamen urtümlichen Bindungen wie Ehe, Familie, Freundschaft und Liebe. Bindungen, die darüber hinausgehen, wie z. B. Rasse, Volk, Vaterland, alles, was wir „Geschichte" nennen, läßt ihn verhältnismäßig kalt. Stoffe aus diesem Bereich, welche den Stil eines Schiller, eines Heinrich v. Kleist, entscheidend bestimmt haben, kommen für ihn weniger in Betracht und haben den Charakter seiner künstlerischen Form kaum gestalten helfen. Seine Scheu vor der Tragödie, in der die Spannungen des Miteinanderseins ihren Höhepunkt erreichen, hängt wohl auch mit dieser Lücke in seiner sonst so überreichen Veranlagung zusammen. Die Naturforscher führen Goethes Gegensatz zu Newton und die daraus erwachsenen optischen „Irrtümer" auf den Mangel an mathematischer Begabung zurück. Der hier gekennzeichnete Mangel hat weit ernstere Folgen gezeitigt. Die nachgoethische Dichtung hat viel aufzuholen gehabt bis auf den heutigen Tag. Und gerade heute wieder hält Goethes mit seinem künstlerischen Verhalten eng verknüpftes menschliches Verhalten in den großen Jahren völkischen Erwachens die deutsche Jugend von seinem Werk zurück. Hier hilft auch keine Schönfärberei: auf dem Felde nationaler Politik, welche die Freiheit und Macht des Staates sichert, können wir heute von Goethe kaum etwas lernen; im Gegenteil: hier muß ein deutsches Erbübel überwunden werden, dessen Vorhandensein uns gerade bei ihm besonders wehe tut. Um so mehr aber soll er uns Psychagog sein bei den kulturellen Aufgaben, welche der Sendung unseres neuerstandenen Reiches ihr besonderes Gepräge geben. Sein Stilbegriff, wenn auch keineswegs mehr in allem für uns verbindlich, ruht auf einem „leidenschaft-

72) Wilh. Meisters Wanderjahre I 4.
73) Faust v. 11 572—11 580.
74) Prometheusfragment v. 77.
75) In dieser Ztschr. '35, 321 ff.

lichen Ernst"[76]), auf einer ehrfurchtgebietenden Wahrhaftigkeit, auf tiefer Frömmigkeit; und so erweckt sein von dieser Formkraft gestaltetes Werk immer wieder ureigene Kräfte unseres Blutes in uns. Von dem falschen Begriff einer Wissenschaft, die um ihrer selbst willen dazusein vorgibt, befreit er uns: „Was fruchtbar ist, allein ist wahr."[77]) Er steht uns im ermüdenden Getümmel des Alltags zur Seite im Kampfe gegen eine für uns artfremde rationalistische Weltbetrachtung, gegen eine Technifizierung und Differenzierung des Lebens, unter welcher der Mensch zum Homunkulus zusammenschrumpft. Er ruft alle Mächte des Glaubens, der Liebe und der Tatkraft gegen den jegliche Kultur bedrohenden bolschewistischen Zerstörungswillen in uns wach. In der für die Menschheit kritischen „Situation der Zeit"[78]), die wir durchleben, haben wir Deutschen, eben um unserer Sendung willen, Goethe trotz seiner Schwächen besonders nötig. Er darf unter den großen unsichtbaren Helfern beim deutschen Aufbauwerk nicht fehlen.

Humanitas.

Von

Friedrich Glaeser.

Mit der Idee Humanitas muß sich (in dem Raum der Geistesgeschichte zumindest, der uns umfängt) jede Zeit und jede geistige Bewegung auseinandersetzen. Sie ist eine der führenden Ideen, an denen vor allem niemand, der sich über Erziehung und Bildung Rechenschaft geben will, vorbeigehen kann. Nicht zuletzt heute, da sie heftig umstritten ist und, wenn ihr lebendige Wirkung zukommen soll, nach neuen, klaren Formeln verlangt.

Im Begriffe Humanitas laufen verschiedene Gedanken zusammen. Humanitas ist das, was das Wesen des Menschen ausmacht, was ihn kennzeichnet und was ihm zukommt. Dahin gehört im weitesten Sinne alles, was der Mensch über sich selbst, über sein Leben, über seine Stellung im Weltall und Gott gegenüber erkunden oder erdenken mag. Jedes Weltbild, jeder Glaube, jede Lehre über tätiges Leben und Gemeinschaft verleiht dem Menschen und seinem Menschentum einen eigenen Gehalt oder doch eine besondere Note.

Im engern Sinne aber zielt die Idee Humanitas auf das *Verhältnis des einzelnen Menschen zu einem allgemein Menschlichen*, zu einem Sinngehalt oder einer Bestimmung, die als „dem Menschen" zugehörig gesehen werden. Nicht so sehr *was* der Mensch überhaupt sei und bedeute, ist dann die Frage, sondern wie sich eben dieses allgemeine Menschsein in der Anschauung und im Leben des einzelnen Menschen verwirkliche.

---

76) Kunst u. Altertum IV 2, 182ff.

77) In dem Gedichte „Vermächtnis" Str. 6.

78) Jaspers, K., Die geistige Situation der Zeit, Lpz. und Bln. '33, Sammlung Göschen 1000.

Dasein ist immer besonders gestaltet und eigenmächtig; es kommt ihm naturgemäß zu, sich vielfach mit fremdem Dasein, freundlichem oder feindlichem, zu berühren. So sind dem einzelnen Menschen zunächst (und in vielen Beziehungen auch dauernd) die andern Menschen Glieder *seiner* Welt, bestimmt durch Bedeutung und Daseinsbeziehungen; er muß darum keinesfalls ichsüchtig sein, er ist vielmehr naturgemäß mit manchen andern daseinsmäßig verbunden. Allmählich aber baut sich darüber eine Anschauung, die ihren Standort außerhalb dieses eigenen Lebens sucht und eine allgemeine Lebensform fassen will. Damit wird das eigene, ursprünglich in sich selbst geschlossene Dasein durch die Beziehung zu einem weitern, zuletzt zu einem *Dasein „überhaupt“* bereichert.

In dieser Richtung — sie umfaßt wieder die mannigfaltigsten Sinngebungen aus Umwelt, Gemeinschaft, Volk, Geschichte, da sie alle über das eigene Dasein hinausragen — liegt nun auch, am weitesten und folgerichtigsten durchgeführt, die Idee „des Menschen“ schlechthin, die Idee Humanitas. Mit ihr wird wirklich der Bereich des eigenen Daseins zunächst völlig aufgehoben und seiner Dringlichkeit entkleidet — freilich, um es vorwegzunehmen, mit der verschiedensten Wirkung: die weite Spannung zum Menschlichen kann echte Lebensbedeutung erhalten oder sie kann trügerisch sein (hinter allem menschheitssüchtigen Gehaben kann sich ein eitles, eigennütziges Ich verbergen), bald lenkt der Blick auf das Menschliche vom eigenen Dasein und seinen lebendigen Gehalten ab, bald wieder kann er es bereichern und vertiefen.

Die Beziehung zum Menschlichen kann — das Gleiche gilt von allen Beziehungen, die über das schlichte Dasein hinausragen — noch in anderer Hinsicht sich recht verschieden auswirken, wovon wiederum der Grad ihrer Fruchtbarkeit abhängen wird. Jenes „Menschliche“ kann Gegenstand der Erkenntnis und des Wissens sein oder nur in einzelnen Erlebnissen gefühlsmäßig anklingen oder auch in unmittelbarer Anschauung erfaßt und im ganzen Verhalten verwirklicht werden. Es kann den Verstand, die Neugierde und den Trieb der Vernunft zum Allgemeinen beschäftigen, es kann im Mitfühlen, in der humanen Gesinnung, verspürt werden; der wesentliche, entscheidende Zugang zu ihm wird aber immer eine unmittelbare, den ganzen Menschen durchdringende *Anschauung* sein, die zugleich auch dem eigenen Dasein eine bestimmte *Spannung* verleiht.

Es gibt keinen allgemein-menschlichen *Lebensinhalt*. Darum ist es von vornherein Widersinn, Humanitas so zu verstehen, als könnte und sollte ein Allgemein-Menschliches in das einzelne Leben erst als *Inhalt* eingegossen werden. Sein Dasein als solches kann kein Mensch verlassen; niemand kann tatsächlich in einer über seinem Dasein liegenden Welt, in der des „Menschlichen“ leben. Das Allgemeine kann *nicht an Stelle* des besonderen Daseins treten, es kann nur sein *Beziehungshintergrund* werden.

Soll sich also Humanitas nicht in einzelne Gefühle und Erkenntnisse verlieren, so dürfen wir das in ihr gemeinte Menschliche nicht dem einzelnen Dasein und seiner besonderen Gestalt als eigene Welt entgegenstellen; wir müssen es *in*

ebendieses Dasein als Richtungs- und Sinnbestimmtheit verlegen. Derart, daß im Leben dessen, der unter der Idee Humanitas lebt, das menschliche Leben „überhaupt" anklingt, nicht dadurch, daß es in ein Reich des Allgemeinen entschwebt, wohl aber so, daß in ihm von innen her ein Allgemeines, ein Wesentliches erstrebt wird.

Das ganze Leben zu erfassen, alles Menschliche in sich zu ziehen, sich selbst zum Bilde der Menschheit, der Welt zu machen — so und ähnlich lauten die Formeln, mit denen der deutsche Idealismus die Idee der Humanitas ergreifen will. Doch darum verliert sich ihm das Leben nicht ins Grenzenlose und Unbestimmte. Gerade durch die Beziehung auf die Menschheit gewinnt die besondere Eigentümlichkeit höhere Bedeutung; darum fordert etwa Schleiermacher, „daß jeder Mensch auf eigene Art die Menschheit darstellen soll, in einer eigenen Mischung ihrer Elemente". Das persönlich Eigentümliche der besonderen Art und Lage, die Individualität, erweitert sich zur Allheit, strebt ins Unendliche, nicht aber um sich zu verlieren, sondern um sich in einem gestalteten Ganzen auf höherer Stufe zu vollenden.

Freilich tut sich mit dem Gedanken der Selbstdarstellung und Selbstvollendung wieder ein bedenklicher Irrweg auf, der dahin führt, daß die Idee der Humanitas sich zu einer verfeinerten Pflege des eigenen Ichs und zu einem eitlen Genießen der Welt umwandelt. Ja, es kann so weit kommen (wie etwa des öftern in den Gedankengängen W. v. Humboldts), daß Welt und Menschheit nur darum da zu sein scheinen, um der Bereicherung und Befriedigung der persönlichen Eigenart zu dienen. Das Menschliche zum Stoff, sei es des Genusses, sei es auch der eigenen Bildung, zu machen — das kann nur abwegige Humanitas sein. Und doch, die Beziehung auf das eigene Ich, auf den Sinn und die Gestaltung des eigenen Daseins darf nicht fehlen: ohne sie ist Humanitas nur Gegenstand des Erkennens und Verstehens, durch sie erst wird sie Ideal der Bildung und Ideal der Lebensgestaltung.

So muß auch die Spannung und Triebkraft, die sittliche und erzieherische Bedeutung klar hervortreten, die der Idee Humanitas innewohnt. Diese Idee wird zur Entwicklungs- und Sollensidee; das Menschliche ist uns weniger gegeben als aufgegeben, das Wesen in uns ist nicht, es wird und es soll werden. Darauf weisen die Humanitätsgedanken der klassischen deutschen Dichtung und des Neuhumanismus immer wieder hin.

Menschentum als Aufgabe, als edles Ziel — darin liegen wertvolle Triebkräfte. Das Leben wird von fruchtbarer sittlicher Spannung bewegt, ein stumpfes Dahinleben durch Zufall oder Zwang wird verabscheut. Doch (wir sind am entscheidenden Punkte!) in solcher Spannung liegt auch eine ungeheure Gefahr, eine Gefahr, der schon die Idee Humanitas bei den Römern und die entsprechenden Ideen der Griechen, vor allem ihr Begriff παιδεία nicht immer entgangen sind: die Gefahr einer Aufspaltung zwischen Leben und Humanitas, zwischen einem engen Dasein und einem höhern, freien Menschentum.

Wir müssen die tiefliegenden und immer wieder neuwirkenden Ursachen dieser Aufspaltung begreifen. Das Leben der meisten Menschen hat enge Grenzen, ja nicht selten sind diese Grenzen beängstigend und erschreckend, wenn einmal der Blick für die Weite unserer Erde, für die bunte Fülle der Natur und ihrer Schöpfungen, für die unendliche Mannigfaltigkeit menschlicher Art und menschlichen Schicksals gewonnen ist. Immer wieder Neues, Eigenartiges, Fesselndes könnte erlebt werden — und wie spärlich und kläglich ist oft das, was das Leben wirklich erfüllt! Ferner: wie eng gebunden an Äußeres, an Umstände und Pflichten, wie abhängig und darum nach außen gewendet leben die meisten Menschen. Sie haben kaum eine Innenwelt, können nichts für sie tun; sie mühen sich ab und werken stets, aber sie tun nichts für sich, gewinnen nichts für sich.

Von der Fülle des Menschlichen so wenig zu haben, das ist das alte Leid des sehend gewordenen Menschen. Aus diesem Leide sucht er immer wieder einen Ausweg, bald durch Wissen und Erkennen, bald durch Mitfühlen und Erleben. Die einen wollen möglichst viel aus der Welt des Menschlichen sammeln, teils durch unmittelbares Beobachten, Forschen, Nachdenken, teils auf literarischem Wege, indem sie nicht das Leben selbst anschauen, sondern in Geschichte und Dichtung schöne, treffende, anregende Darstellungen des Lebens suchen. Die andern sind die Erlebenden. Sind die Sammlernaturen oft geistig beschränkter, da ihnen eigene Gestaltungskraft fehlt, so gewinnen sie unser Herz doch durch die Verehrung und die Andacht, mit der sie sich den menschlichen Angelegenheiten zuwenden. Die großen Künstler des Erlebens hingegen sind geistig reger und freier, aber ihnen wird das Erlebnis des Menschlichen nur zu leicht Spiel und Genuß. Sie genießen es im Bewußtsein ihrer Mitbeteiligung, ja sie neigen dazu, seinen Wert nach dem Ertrag zu messen, den es gerade für *ihre* geistige Regung, für ihre innere Bildung abwirft. Sie bauen dann an sich selbst wie an einem Kunstwerk, das dazu bestimmt ist, den Sinn des Menschlichen darzustellen; in solchem Vorhaben grenzt bewundernswert hochstrebender Sinn an eitles, nichtiges Spiel.

Beiden aber, den Wissenden wie den Erlebenden, ist das Menschliche zum *Gegenstand* geworden, zu einem Gegenstand, dem man sich *zuwenden*, mit dem man sich *beschäftigen* muß, wenn das Leben Sinn erhalten soll. Für sie ist das Menschliche nicht *im* Leben, es muß erst *hineingetragen* werden. Dieses nähert sich der Humanitas nur in dem Maße, als es Beziehungen zu ihr anknüpft: stets aber bleibt sie ein *Jenseitiges*.

Wir vergessen nicht, daß hier ein dauernder, kaum je ganz zu heilender Widerstreit vorliegt. Es ist eben tatsächlich so, daß immer wieder so viele Menschen durch ihr enges, hartes Leben, durch Mangel an Zeit und Mitteln nicht dazu kommen, sich über ihr Dasein zu erheben, an sich selbst zu arbeiten, ihr Wissen, Erkennen und Fühlen weiterzubilden. Darum werden ihnen die Wege der Bildung und des Geistigen stets als Ausweg, ja oft als Flucht aus dem Alltag erscheinen, von den einen mit einem Übermaß von Begeisterung, von den andern mißtrauisch als Überflüssiges und Verdächtiges angesehen.

Wenn wir aber auch im Tadeln nicht voreilig sind, jener Zwiespalt kann uns nicht befriedigen; wir suchen nach seinen tieferen Gründen, um ihm vielleicht doch auszuweichen. Humanitas ist und bleibt ewig eine Angelegenheit des menschlichen Geistes. Was aber das Geistige sei, ist ein tiefes, schwieriges Rätsel. Lösungen, die Jahrhunderten einleuchtend erscheinen, werden hinfällig, wenn sich Leben und Wirklichkeit unter anderem Anblick erschließen. Der Geist, aus dem meist das Streben nach Humanitas hervorwuchs und dem es diente, ist Geist als Bewußtsein, ob nun unverhüllt dort, wo Geist mit Wissen, Erkennen, Verstehen, Begreifen zusammenfällt, oder versteckt dort, wo Erlebnisse, Eindrücke, ja auch schaffendes Tun in den Vordergrund treten; denn auch diese werden in der Regel nur gesehen und geschätzt, soferne sie sich im Bewußtsein spiegeln.

Die Wendung zu Gedanke und Erlebnis, der Weg ins „Innere" mag auch in manchen Zeitläuften durch äußere Umstände bedingt gewesen sein; die gesellschaftliche und die politische Lage treiben den Geist nicht selten gleichsam in sich selbst hinein, sie versperren ihm die Wege des Handelns und des Weltgestaltens und lassen ihm nur Träumerei und Selbstbespiegelung frei. Aber Bewußtsein ist stets auch im Geistigen selbst wesentlich begründet. Es gehört zum Wesen des menschlichen Daseins, daß es in sich selbst eine Sicht seiner selbst trägt und immer weiter sucht, daß es in der Einheit des Selbstbewußtseins sich sammelt und regelt. Doch Geist ist — das müssen wir heute erkennen — auch wiederum viel mehr als Bewußtsein: er ist auch gestaltendes Prinzip, formbildende Kraft, die nicht etwa dem Bewußtsein entspringt, sondern dieses in ihren Dienst stellt und in die Lebensgestaltung einbaut.

Das also ist das alte Erbübel der Humanitas: daß sie ein gedachtes, vorgestelltes, erlebtes, gewolltes Menschentum darstellt, kein lebendig gewirktes, daß die Idee des Menschlichen Gegenstand des Bewußtseins ist, den man zwar liebt und verehrt, aber nicht echte, formbildende Kraft, daß das Menschliche dort, wo geistige Leistung am höchsten steht, mehr zum Prinzip der Welt- und Lebensdeutung wird als zum Gesetz der Lebensgestaltung. Humanistische Bildung hat jederzeit viel ehrliche Mühe auf Weite und Einheitlichkeit des geistigen Weltbildes, auf den Aufbau eines umfassenden menschlichen Verstehens verwendet, aber selten nur drang sie bis zu den Wurzeln des Geistes vor, nur selten wurde man sich klar, daß der Geist es ist, der sich den Leib und das Leben baut, daß er nur dann wahrhaft lebendig ist, wenn er nicht bloß Bewußtsein und Erlebnis lenkt, sondern an der Gestalt und an der Beziehungsfülle des Daseins mitbaut.

Was das geistige Leben uns an Erkenntnissen, Einsichten, Erlebnissen bringt, mag auf das Menschliche gerichtet sein: aber durch all das erfassen wir es nur in Sinnbildern, nicht in seinem Wesenskern. Was unser Bewußtsein schauen kann, ist eine Fülle von Phänomenen und Beziehungen. Aber solche Fülle bleibt bloße Vielheit, wenn das einigende Band fehlt, wenn nicht ein einziger lebendiger Sinn alles durchdringt. Wir bleiben im Wissenswerten, An-

regenden, ja auch Großartigen stecken, solange uns dieser Sinn fehlt. Wir haben dann tausenderlei Humana vor uns, sehen aber die Humanitas nicht.

Humanitas bildet einen einheitlichen Sinn, unter dem alles Leben, auch das engste und schlichteste gesehen werden muß. Dieser Sinn ist kein Idealbild, das man betrachten könnte, keine Forderung, die man dem Leben stellen könnte, er ist Sinn unseres Daseins in eben diesem Dasein. Er ist die lebendige Form, in der wir sein können — nicht dadurch, daß wir einfach da sind und dahinleben, sondern derart, daß sich unser Sein in sich selbst erfüllt, daß es sich von einem innern Quellpunkt aus gleichsam immer neu aufbaut und formt, daß sich in unserm besonderen Dasein zugleich unser Menschsein offenbart; aber nicht durch Ausbreitung und Bereicherung, vor allem nicht durch das Ausschweifen des Bewußtseins und der Gefühle, sondern durch Vertiefung und Verdichtung, durch Sinnfülle und Sinnklarheit.

Damit wird, so schwer solche Abgrenzungen genau zu sehen sind, vor allem eines klar: das Verhältnis der Humanitas zum besonderen Dasein, zu den besonderen Bestimmungen, die alles menschliche Leben durch Zeit, Lage, Schicksal, Volkstum, Individualität notwendig in sich trägt. Sie muß in ihnen enthalten sein und in ihnen sich erfüllen, ohne mit ihnen ganz zusammenzufallen. Die Besonderheit ist nicht Humanitas, aber nur in ihr und durch sie kann Humanitas werden. Humanitas ist im Wirklichen nie zu entdecken, aber sie kann nur an Wirklichem und durch Wirkliches bestehen. Sie ist in jedem Punkte jedes menschlichen Lebens möglich: nicht durch ein Hinüberschreiten in irgendeine andere Welt, sondern durch den Weg in die Tiefe, den Weg also, der von jenem Punkte nicht wegführt und doch weit über ihn hinausführt.

Worte solcher Art scheinen schon Spiel mit dem Widerspruch zu sein; aber man vergesse nicht, was von den Schwierigkeiten im Begreifen des Geistes gesagt wurde. Im Erfassen eines Sinnes im Leben, wie in der lebendigen Durchdringung des Lebens durch den Sinn, in beiden wollen wir den Geist wirken sehen. Wir wollen zwischen dem bewußten, denkenden Geist und den lebenverbundenen, lebengestaltenden inneren Kräften des Menschen keine Kluft aufreißen, sondern gerade auf jene geheimnisvolle Verbindung den Blick richten: wie der anschauende, erlebende, zugleich auch erkennende und verstehende Geist mit dem gestaltenden verbunden ist, wie das Erfassen eines Sinnes vom Gegebenen hinwegführt und es doch zugleich durchdringt, vertieft und mitgestaltet.

Gelingt uns das, dann besagt Humanitas: daß das Dasein geistig wird und werden soll, um eben dadurch noch volleres und tieferes Dasein zu werden, daß der Mensch sein besonderes Dasein wirklich und wesentlich überschreiten soll, ohne es zu verlassen, daß er in ihm einen einheitlichen Sinn erfassen soll, durch den es mitbestimmt und zu sich selbst geführt wird. Das Herausholen und das Hineinlegen eines Sinnes verschmelzen hier ineinander. Das einzelne Dasein wendet sich von seiner Stelle weg zum Geiste, aber nicht zu einem Geiste jenseits seiner selbst, sondern zum Geiste eben dieses Daseins. Damit ver-

liert und findet es sich in einem. Humanitas ist das Ganze, dem jedes Einzelne, jedes Besondere sinnvoll zustrebt, derart aber, daß nicht bloß jeder Punkt im Ganzen gesehen wird, sondern zugleich auch das Ganze in jedem Punkte!

Das Suchen nach Humanitas als einem Ganzen und Letzten ist im Kerne metaphysisch und religiös. Es bedeutet, daß der Mensch eine Idee seiner selbst sieht und sucht, daß er um einen Sinn seines Daseins ringt. Die Tiere haben eine wundervolle Wesenheit, aber wir glauben nicht, daß sie von einer Idee der Animalitas bewegt werden. Ihr Leben ist unmittelbar, so schlicht und echt, daß es den Menschen oft treibt, sich an sie anzuschmiegen, aber es ist nicht vom Sinne seiner selbst erfüllt. Damit fehlt ihnen die Unruhe und der innere Widerstreit, es fehlen ihnen auch die tausend Arten trügerischen Scheines, die der Geist dem Menschen bringt; aber es fehlt ihnen auch die Möglichkeit der Durchleuchtung und der Erfüllung.

Allerdings ist Humanismus, das Streben nach Humanitas, wenn er nur tief genug geht, Religiosität besonderer Art: der Weg zum Unendlichen mitten durch das Endliche und Menschliche hindurch, die Erschließung des Ewigen durch die Hingabe an die Zeit, die Teilnahme am Ganzen durch das bedingungslose Festhalten des Besonderen. Humanismus, in die Tiefe getrieben, ist religiöse Bejahung des Daseins, also nicht im Sinne einer oberflächlichen, von Neugierde und Genußsucht getragenen Daseinsbejahung, — Humanismus hat nicht selten zu irreligiöser Diesseitigkeit, zu einem Weltbild ohne Hintergrund geführt — sondern als glühende Bejahung, als unermüdliche Bereitschaft, allem auf den Grund zu gehen und dem Ewigen ins Angesicht zu sehen, als der unbeugsame Wille, im Augenblick, im unscheinbarsten Ding, im Kleinen und Kleinsten Gott und die Ewigkeit zu beschwören.

Humanismus solcher Art ist religiöser, mystischer Realismus, vorbehaltlose, unmittelbare Bejahung des Wirklichen, Gegebenen, aber zugleich seine unendliche Durchdringung und Vertiefung. Ein Suchen nach Großem und Gültigem, nach dem, was menschlich Bestand hat (und darum auch vor Gott gelten muß), aber stets zum Augenblick, zum eigenen Tun, zur eigenen Kraft gewendet. Ein volles Leben seines eigenen Seins und Schicksals, nicht durch Zufall und Zwang, nicht blind, sondern mit voller Zustimmung und Liebe, mit vollem inneren Klang; nicht in bloßer Tatsächlichkeit, sondern in einsichtiger Wesenhaftigkeit.

Damit sind die Grundzüge des Bildes der Humanitas gezeichnet, wie sie uns heute lebendige Idee sein kann und muß. Das „Menschliche", das ihr den Namen gibt, kann auf dem Wege des verstehenden Mitfühlens oder durch einsichtige Betrachtung gefunden werden. Es ist ein Wesensallgemeines, muß aber stets als einheitlicher, bewegender Sinn geschaut und stets auf das besondere wirkliche Dasein bezogen werden. Es soll nicht das Bewußtsein allein beschäftigen, sondern als Sinnrichtung und Sinnbestimmtheit das Dasein durchdringen, so daß in diesem, in der vollen Besonderheit und Einmaligkeit das Leben überhaupt, das Menschliche überhaupt mitklingt. Humanitas ist menschliches Dasein voll

innerer Bewegtheit, voll des Strebens nach tiefster Sinnerfüllung. Sie ist die geistige Bewegung ins Zeitlose und Unbedingte, die aber nie das Zeitliche, das Besondere, das Menschlich-Irdische verläßt. Darum ist Humanitas auch keine Lösung, kein gültiger Gehalt des Lebens, sondern eine ewige Aufgabe.

Aus solchen Erkenntnissen erwachsen klare Bestimmungen. Der Humanismus der Zukunft muß sich vor einer seichten Verflüchtigung ins Allgemeinmenschliche hüten. Kosmopolitisches und internationales Denken ist nicht mehr sein Ideal, ja es ist, wenn es den Bereich, der ihm zukommt, verläßt, sogar sein Feind. Ebenso wird er ein ins Allgemeine schweifendes Denken vermeiden, das alle gestaltbildenden Unterschiede im Leben überspringen will. Er fordert volks-organisches und gesellschaftsorganisches Denken. Er sucht nicht ein Geistiges, das keine Farbe und keine Gestalt mehr hat, das wurzellos über dem Leben schwebt, sondern gerade sinnklare und sinnscharfe Erfüllung dessen, was einem jeden durch seine Zugehörigkeit zu Geschlecht, Alter, Stand, Volkstum vorgezeichnet ist. So bedeutet Humanitas in erster Linie auch nicht Verneinung des Volkstums, sondern seine vollste Bejahung, noch mehr, seine tiefste Begründung. Es gibt kein Menschliches neben und über den Völkern; was immer Wert und Sinn haben soll, muß durch die seelischen und geistigen Kräfte bestimmten Volkstums geschaffen sein, muß irgendwo aus dem Boden bestimmten Blutes gewachsen sein.

Humanitas verträgt sich aber nicht etwa bloß mit der bedingten, volkhaften, geschichtlichen Wirklichkeit: sie ist vielmehr ein unerläßliches Motiv in der Eingliederung des einzelnen Menschen in das organische Beziehungsganze, mit dem er schicksalhaft verbunden ist. Denn sie fordert restlose Durchdringung des letzten Winkels der Wirklichkeit, bedingungslose lebendige Erfüllung auch im Kleinsten, auch im engsten Kreise und in aller Innerlichkeit. Das Leben ist ein wunderbares Ineinandergreifen von Daseinsbeziehungen, ein großartiger Stufenbau von Sinngebung und Sinngestaltung; wie groß ist da die Gefahr, daß wir wichtige Fäden des Gewebes übersehen und manche Stufe überspringen wollen. Wie viele Menschen sind mittels großer Worte und schöner Ideale schnell fertig damit, ihrem Dasein Erfüllung zu sichern, versäumen aber immer wieder das, worauf es zuletzt ankommt: die lebendige Bewährung im Augenblick, im Alltag, in den engsten und nächsten Beziehungen ihres Daseins. Das Menschliche suchen heißt auch, stets den Schein der großen Worte und die billigen idealen Lösungen meiden, es heißt Gründlichkeit und Ehrlichkeit bis ins Letzte und Schlichteste.

Das ist eine Seite: Humanitas als Durchdringung und Vertiefung der unmittelbaren Wirklichkeit im Lichte des Menschlich-Wesentlichen, also als Gestaltung des Lebens und seine Durchleuchtung zugleich. Doch das Wesen des Menschen ist nun einmal in sich aufgespalten; sein Dasein wird stets, ob er es will oder nicht, von einer Idee des Daseins bewegt. Humanitas soll Lebensform sein, sie ist und bleibt aber auch Angelegenheit des Geistes im engern Sinne; sie ist also auch eine Bildungsform und sie wird zum Bildungsideal. Wie immer man

Humanitas sieht, immer geht von ihr ein bestimmtes humanistisches Bildungsstreben aus. Und nicht zuletzt muß die wirklichkeitsnahe, auf Lebensbewährung zielende Humanitas Forderungen an Bildung und Geistesleben stellen.

Die grundlegendste wird lauten: Humanitas soll nicht bloßer Inhalt der Bildung, sondern ihr geistiges Prinzip sein. Bildung soll sich mit dem Menschlichen nicht bloß beschäftigen, sie soll auf seine lebendige Verwirklichung zielen. Damit scheiden die Spielarten des Humanismus aus, denen das Menschliche nur Gegenstand des Wissens und Deutens oder Anlaß zu Erlebnis und feinerem Genuß ist und die darum viel Aufhebens von ihm machen, nicht selten um so mehr, je weniger im Leben tatsächlich ein wesenhaft Menschliches sichtbar wird. Es schaltet jeder Humanismus aus, der die Welt des Menschlichen nur im Innern sucht, das Leben nur in Spiegelungen kennen will und Humanitas mit einem kunstreichen Bau schöner Gedanken und sorgsam gepflegter Gefühle verwechselt.

Bildung soll uns nicht dazu führen, das Menschentum irgendwo aufzuspüren, es zu bewundern, es mitzuerleben oder zu zergliedern, weder in der geschichtlichen Wirklichkeit, noch in den Schöpfungen des Geistes, sondern sie soll es aus Geschichte und Dichtung, aus Wahrheit und Kunst als lebendige Idee hervorwachsen lassen, als Idee, die wieder dem Leben dienen soll. Bildung soll dem Menschen nicht über und neben seinem Dasein eine Welt des Sinnvollen schaffen, in die er sich zum Trost über die sinnlose Wirklichkeit flüchten könnte; sie soll dahin wirken, eben diese Wirklichkeit zu tieferem und reinerem Sinn zu gestalten.

Bildung binden wir darum an das Leben, nicht aber an die Enge des jeweiligen Daseins. Dem Geistigen ist die Weite eigentümlich, das Hinausgreifen über das Gegebene, das Zielen auf ein Ganzes, die Suche nach dem Grundsätzlichen und nach dem Wesentlichen. Bildung und Geist können sich nie am bloß Tatsächlichen befriedigen: sie fordern die Rechenschaft, die Begründung, den gültigen Sinn. Geist, wie immer er sich dem Leben darstellen mag, hebt sich selbst auf, wenn er nicht um Sinn geht, wenn er nicht Logos ist. Sinngebung des Lebens ist im Grunde stets geistige Angelegenheit und sie wird innerlich hohl, wenn sie nicht den Gesetzen des Geistes folgt. Darum bedeutet auch Humanitas für immer und ewig eine recht verstandene freie Geistigkeit, einen guten Glauben des Geistes an sich selbst.

Wie Bildung und Geist nie mehr die Daseinswirklichkeit des einzelnen Menschen aufspalten dürfen (wenigstens nicht dem Sinne und Ziele nach), so dürfen sie auch nicht die volkhafte und ganzheitliche Daseinsart zerreißen. Wissens- und Erlebnishumanismus haben immer eine Schichte von Bevorzugten und Eigenbrötlern gezüchtet, haben dazu erzogen, das Weltgetriebe zu verachten und dem Wirrwarr der Zeit zu entfliehen. Daseinsverbundener Humanismus aber will gerade das Dasein in der Zeit und in der Welt und das ganze Sinngefüge der schicksalsgegebenen Wirklichkeit aufleuchten lassen, nicht um es zu zergliedern,

sondern um es wahrhaft zu verehren und um ihm zu dienen. Menschentum ist ja nur in vollster Wirklichkeit, in organischer Lebensgestaltung möglich, nicht aus dem Wissen und Wollen: der Geist aber ist es, der das sieht und dafür Sorge trägt.

Humanistische Bildung pflegt und bildet die Idee der Humanitas, diese aber ist an Bildung nicht gebunden. Sie ist die geistige Kraft, die geistige Bewegung, die den Menschen dazu treibt, in sich selbst, in seinem Dasein wesenhaft zu werden. Wir fassen den „Menschen" mit keinen Begriffen und keinen Erlebnissen, aber er kann und soll in seiner Wesenheit aus unserm Leben hervorleuchten, in allem, was wir tun und treiben, und gleich, wo wir stehen. Dann erhält jeder Sinn, den wir verfolgen, wesenhafte Tiefe. Humanitas zeigt uns keinen Weg und keine Tat in der Welt, aber sie adelt alles, was der Mensch ergreifen mag.

Wissenschaftliche Fachberichte.

Vorgeschichte und germanische Altertumskunde.

Von

Reinhold Schirmer.

Wenn die „Neuen Jahrbücher" von jetzt ab einen eigenen Bericht über die Fortschritte auf dem Gebiete der Vorgeschichte, der germanischen Altertumskunde und der germanischen Religionsgeschichte bringen werden, so bedeutet das für sie keineswegs die Aufnahme eines neuen Stoffgebietes in den Umkreis ihrer Betrachtungen. Die Besprechung der Literatur dieser Fächer war vielmehr bis jetzt auf verschiedene Berichte verteilt. Heute erscheint es indessen notwendig und gerechtfertigt, sie in einer selbständigen Übersicht zusammenzufassen, und zwar vor allem aus zwei Gründen. Mit Hilfe der Vorgeschichtswissenschaft ist es möglich, wichtige Fragen, die durch den Nationalsozialismus aufgeworfen worden sind, und die deshalb nicht nur den Fachleuten etwas bedeuten, von der Wurzel aus zu untersuchen: die Frage nach dem Wesen der europäischen Rassen und ihrer Entstehung, die Frage nach der Art und der Kultur der Germanen, die Frage nach den Grundlagen einer deutschen Religion — überhaupt die Frage: Was ist deutsch? Für die Aufnahme des neuen Fachberichtes ist aber nicht nur der Gedanke maßgebend, daß die Vorgeschichte gegenwärtig im Vordergrunde öffentlicher Anteilnahme steht. Es erscheint uns vielmehr nicht minder bedeutungsvoll, daß sie dank der Arbeit von Männern wie Kossinna, Hahne, Sophus Müller, Montelius und vieler anderer längst in den Rang einer Wissenschaft erhoben worden ist, die ihre eigene Arbeitsweise und ihre eigenen Zielsetzungen hat, die von anderen Wissenschaften befruchtet und von vielen unterstützt wird und die, manchen wieder helfend, mitwirkt an der wissenschaftlichen Aufhellung der Geschichte der Menschheit, des deutschen Wesens und der Grundlagen unserer Kultur. Sie gilt es nun in das große Gebäude der Geisteswissenschaften einzubauen, und an diesem Werke zu seinem Teile mitzuhelfen, ist der neue Bericht bestimmt.

Diese Ausrichtung auf die Wissenschaft ist gerade für die Vorgeschichte von größter Bedeutung. Denn die Gefahr des Fabulierens und des phantasievollen Konstruierens,

das zwar häufig einem guten Willen und einer schönen vaterländischen Begeisterung entspringt, aber die Auslegung des Tatsachenmaterials eben doch nicht fördert und die echte Forschung mehr verdunkelt als erhellt, ist hier ganz besonders groß. Die Vorgeschichte ist indessen so reich, daß sie die strenge Zucht des wissenschaftlichen Denkens nicht zu fürchten braucht, und sie ist gerade heute so bedeutungsvoll, daß sie sie suchen muß, wenn sie ihre große öffentliche Aufgabe wahrhaft erfüllen soll, was ja eben nur gewährleistet erscheint, wenn die Tatsachen der Forschung allein das Wort behalten. Der Bericht wird sich demgemäß auf die wissenschaftliche Literatur beschränken.

Die Zahl der auf dem Gebiete der Vorgeschichtswissenschaft erscheinenden Bücher ist so groß, daß unmöglich alles Wesentliche im Rahmen eines ersten Berichtes besprochen werden kann. Wir haben uns aber bemüht, möglichst vielseitige Literatur zusammenzustellen. Eine wissenschaftliche Gesamtdarstellung der Vorgeschichte, die alle Probleme gleichmäßig behandelte, ist in den letzten Jahren nicht erschienen. Wir können nur einige volkstümlichere Betrachtungen der Vorgeschichte von Deutschland anzeigen. Die Vorgeschichte von Deutschland von Schuchhardt wurde schon früher in den Jahrbüchern gewürdigt, ebenso sein Alteuropa. Daneben ist immer noch recht brauchbar Deutschlands Urgeschichte von Schwantes (1), die jetzt in neuer ergänzter Auflage vorliegt. Schwantes will mit seinem Büchlein zunächst dem Heimatfreund an die Hand gehen, der Auskunft haben will über die vorgeschichtlichen Denkmäler, die er in seiner Heimat vor sich sieht, oder der irgendwie vorgeschichtliche Gegenstände findet, mit denen er zunächst nichts anzufangen weiß. Im Grunde gibt er aber mehr, nämlich eine klare, anschauliche Einführung in die gesamte Vorgeschichte vom gegenwärtigen Blickpunkt der Wissenschaft aus, nicht nur darstellend, sondern auch die Probleme aufzeigend. Die Zeit der Germanen ist dabei vielleicht etwas zu kurz gekommen. — Weniger befriedigt Deutschlands Urgeschichte von Strasser (2), in der neben viel Gutem doch recht bedenkliche Dinge stehen, die zumindest als Flüchtigkeiten zu werten sind. Anregend sind seine Ausführungen über die Entstehung vorgeschichtlicher Religion, doch sind sie all zu sehr von der Betrachtungsweise der Religion von Naturvölkern der Gegenwart abhängig. Es ist bedauerlich, daß Strasser, der sonst auf dem Gebiete der Germanenforschung Verdienste hat, in dieser Schrift so daneben gegriffen hat. — Ein ganz anders geartetes Buch ist Steinbeil und Hünengrab von Kutzleb (3), das wohl auch nur eine Darstellung der Vorgeschichte Deutschlands sein soll, — Kutzleb nennt es bescheiden ein Hausbuch —, aber doch höher zu werten ist. Kutzleb ist zwar kein Vorgeschichtler von Fach, er hat sich aber so in die Probleme der Wissenschaft eingearbeitet, daß er mit selbständigem Urteil einen fesselnden Überblick zu geben vermag. Ein sicherer Blick für das Wesentliche und Mögliche läßt ihn ein Bild deutscher Vorzeit zeichnen, das gleich weit entfernt ist von den absprechenden Urteilen in lateinischem Geist befangener Leute und den Phantasiegebilden kritikloser Germanomanen. Er bringt auch, was außer bei Wahle selten zu finden ist, das für eine fruchtbare Kritik notwendige Rüstzeug klimatologischer und vor allem pflanzengeographischer Art mit und tritt energisch gegen die Anschauungen auf, die vorgeschichtlichen Kulturen seien als primitiv anzusehen — vielmehr läßt er gelegentlich durchblicken, wie relativ der Begriff Kultur sei. So sehen wir in Kutzlebs Buch eine Bereicherung der vorgeschichtlichen Literatur, die auch dem Fachmann manche Anregung gibt. Leider läßt die Bebilderung zu wünschen übrig. — Eine Gesamtdarstellung der

deutschen Vorgeschichte ist Kreutzbergs Deutsche Früh- und Vorgeschichte (4). Wohl ist alles aus dem Gesichtswinkel des Rheinlandes gesehen, d. h. also mit starker Betonung des Anteils der Römer und Kelten an der germanischen Kultur — ein stärkeres Herausheben der germanischen Eigentümlichkeiten wäre wohl möglich gewesen —, doch erscheinen die Germanen nicht in der früher üblichen Weise als kulturlose Barbaren und die Römer als alleinige Kulturträger — nein, wie die germanische Kultur geschildert wird, das entspricht durchaus den neueren Anschauungen. An den Schluß der einzelnen Abschnitte hat Kreutzberg Zustandsschilderungen gestellt, die zum Teil aus Romanen und Erzählungen entnommen sind, und die das Leben während der verschiedenen Zeiten veranschaulichen sollen. — Eigenartig ist La Baumes Urgeschichte der Ostgermanen (5): das ganze Buch besteht dem äußeren Ansehen nach nur aus Tafeln mit Erklärungen auf der gegenüberliegenden Seite. Aber in diesem Texte ist eine ganze Vorgeschichte mit all ihren Problemen niedergelegt. La Baume bietet nicht eine volkstümliche Darstellung, wie es scheinen möchte, sondern er bringt einen Gesamtüberblick über die Forschungsergebnisse, verwoben mit eigenen neuen Deutungen. Wertvoll sind vor allem seine Vermutungen zur Religion der „Gesichtsurnenkultur". Die Tafeln bringen Karten, Zusammenstellungen einzelner Formen oder Abbildungen von größeren Funden, vieles wird überhaupt erstmalig veröffentlicht. Die Wiedergabe zeichnet sich dadurch aus, daß sie auf Grund von Zeichnungen geschieht, nicht von Lichtbildern. Es ist dadurch möglich, das Wesentliche klar hervortreten zu lassen. — Agdes Schriftchen Landschaft der Steinzeit in Mitteldeutschland (6) ist ein Überblick über die vorgeschichtlichen Denkmäler nordwestlich von Halle nebst einer Schilderung der Grabungen und ihrer Ergebnisse, wobei gezeigt wird, mit welchen Schwierigkeiten der Vorgeschichtler für die Zeiten zu rechnen hat, denen allein durch Grabungen beizukommen ist. — Über die Ergebnisse der Grabungen in Haithabu hat Jankuhn im vorigen Bande dieser Zeitschrift gehandelt.

All diese Bücher berühren die Körperbeschaffenheit, die Rassenmerkmale und den Anteil der vorgeschichtlichen Rassen am Germanentum nur im Vorbeigehen, am meisten findet sich noch davon bei Kutzleb. Eine Ergänzung nach der Richtung der Rassenkunde, zugleich eine Gesamtdarstellung der Rassengeschichte der Germanen, soweit sie heute möglich ist, bildet das neueste Buch von Günther, Herkunft und Rassengeschichte der Germanen (7). Anknüpfend an Ausführungen in früheren seiner Veröffentlichungen legt er dar, wie er sich das Volk der Germanen entstanden denkt. Als den Grundstock sieht er die ackerbauenden „Megalithgräberleute" an, diese werden überlagert von den wanderlustigen „Streitaxtleuten" und von einem von Mitteldeutschland ausgehenden Zweig der sogenannten Schnurkeramiker, in welchen Günther die Indogermanen sieht. Er zeigt weiterhin, wie die Germanen durch bewußte Rassenpflege ihre Volkskraft bewahrt und noch gesteigert haben, und wie durch die Lehren und den Machtspruch der Kirche diese Rassenpflege immer mehr zerstört worden ist. Wenn man auch für manche Ausführungen, besonders des zweiten Teiles, eine bessere Unterbauung wünschen möchte, so hat das Buch für die Vorgeschichtswissenschaft doch eine nicht gering zu schätzende Bedeutung: erstens wegen der Zusammenstellung der Skelettfunde und deren Ausdeutung, und zweitens deswegen, weil hier erstmalig von einem wenn auch einseitigen Standpunkt aus die germanische Ethik und ihr Gegensatz zur christlichen unter dem Gesichtspunkte der Rassenpflege wissenschaftlich begründet dargelegt wird.

Hat Günther die Frage zu beantworten versucht: Was sind die Germanen, so glaubt Schöner (8) eine Antwort auf die Frage geben zu können: Woher kommt der Name Germanen? Er geht von dem Standpunkt aus, der Name müsse den Römern dort vermittelt worden sein, wo sie zum ersten Male mit den Germanen zusammengetroffen sind, d. h. also in Noricum. Die Römer hätten ihn von der dortigen Urbevölkerung übernommen, die sich auch während der Keltenherrschaft noch gehalten habe, und die Sprache dieser Urbevölkerung sei — Dravidisch gewesen (Schöner nennt sie mit einem selbstgebildeten Namen Armalurisch); er findet aber nicht nur im Namen Germanen diese Sprache, sondern auch noch in dem von 28 Germanenstämmen. Nun ist ja nicht daran zu zweifeln, daß sich gerade in manchen Alpentälern unter der Herrschaft idg. Völker die vorindogermanischen Ureinwohner gehalten haben, die Sagen von den kunstreichen Zwergen und Schmieden scheinen darauf hinzudeuten. Wenn die Ausführungen Schöners der Forschung Anlaß geben, sich einmal eingehender mit der Rassenzugehörigkeit dieser Vorbevölkerung zu beschäftigen, so ist das Schriftchen nicht ganz wertlos.

Dem Leser, der die Altgermanische Kultur von Schultz (9) durcharbeitet, wird klar, daß schon heute eine halbwegs abgerundete Schilderung altgermanischer Kulturhöhe auf streng wissenschaftlicher Grundlage möglich ist. Schultz entwickelt ein reiches Bild des Lebens und der Geistigkeit der Germanen von der jüngeren Steinzeit bis zur Frankenzeit, dabei werden auch Dichtung, Musik, bildende Kunst, Religion nicht außer acht gelassen. Die Bilder mit ihrer ausgezeichneten Beschriftung bilden die notwendige Ergänzung und Untermalung. Bedeutsam sind die Ausführungen im letzten Abschnitt: „Und wir", in dem von unserer Stellung zum Germanentume gesprochen und zugleich der Sinn aller Beschäftigung mit der Vorgeschichte klargelegt wird; sie soll nicht sein ein Gegenstand interessierter Betrachtung, sondern die Verpflichtung zur Besinnung auf das Wesentliche. Leider ist Schultz auch jetzt noch fast der Einzige, der auf die Wesensverwandtschaft der Germanen mit den Iraniern hinweist. Schultz hat uns ein Buch geschenkt, das uns zu der einen Grundlage des Deutschtums hinführt: zum Germanentum, und das uns zwei andere Quellen einer völkischen Erneuerung wenigstens zeigt: Iran und Hellas. — Ein kleineres Büchlein ähnlicher Art ist das von Behn (10), der es verstanden hat, auf engem Raume eine ganze Anzahl wirklich bezeichnender Bilder vielfach sogar unbekannterer Stücke zusammenzustellen und einen knappen aber brauchbaren Text dazu zu schreiben.

Sind die bis jetzt besprochenen Bücher in der Hauptsache Gesamtdarstellungen, die nur bereits erarbeitetes Material in neuer Form vorlegen, so stößt Reuters Germanische Himmelskunde (11) in wissenschaftliches Neuland vor. Hopmann hat sie in den Jahrbüchern schon als Astronom gewürdigt (1935, H. 5). Hier müssen wir uns noch einmal mit ihr beschäftigen als einem Werke, das Zeugnis ablegt von einer neuen Seite des germanischen Geistes. Nicht daß Reuter irgendwie übertreibend den Germanen eine voll ausgebildete wissenschaftliche Astronomie zueignete, er stellt die himmelskundlichen Kenntnisse der Germanen nicht als größer hin, als sie nach den Quellen erscheinen. Aber indem er alle erreichbaren Nachrichten abdruckt, übersetzt und zugleich nach allen Seiten auswertet, zeigt er, daß im Norden Europas und auf Island eine aus praktischen Bedürfnissen heraus entstandene Erforschung der Vorgänge am Himmel dem Germanen die Jahreseinteilung, den Festkalender, überhaupt die Zeitrechnung ermöglichte in einer für seine Erfordernisse vollendeten

Form, daß er die für die Schiffahrt nötigen Bestimmungen der Himmelsrichtungen mit Hilfe einfacher Hilfsmittel genau vornehmen konnte u. dgl. m. Es ist erstaunlich, was Reuter alles aus den Quellen herauszuholen versteht. Schriftliche und landschaftliche, deutsche, isländische, skandinavische, baltische, angelsächsische und antike Denkmäler müssen ihm dienen. Leider fällt für Deutschland wenig ab — die Überlieferung ist im Norden und auf Island eben wesentlich vollständiger. Im Süden hat die Kirche mit ihrer ganz andersartigen Zeitrechnung und ihrer anderen „Orientierung" die Entwicklung zu stark unterbrochen, so daß wenig auf uns gekommen ist. Für den Nichtastronomen sind, abgesehen von den allgemeinen Darlegungen über die Bedeutung der himmelskundlichen Kenntnisse, vor allem wesentlich die Aufdeckung der Beziehungen zwischen der Himmelskunde und der Mythologie. Den himmelskundlichen Grundlagen der letzteren wird hier erstmalig auf wissenschaftlich-astronomisch gesicherten Wegen nachgegangen, vieles bisher nur Vermutete wird bestätigt, manches ergibt ganz neue, überraschende Durchblicke. Der Gehalt des Buches an solchen mythengeschichtlich und volkskundlich bedeutsamen Dingen wird nicht so schnell ausgeschöpft sein. Bezeichnende Abbildungen, Himmelskarten, astronomische Tabellen, Quellen- und Sachregister vervollständigen das Werk und bewirken, daß auch der Nichtastronom den Ausführungen Reuters folgen kann — leicht ist das Buch trotzdem nicht zu lesen, es erfordert angestrengte Mitarbeit.

Von der Religion der Germanen gilt das gleiche wie von der Vorgeschichte überhaupt: es gibt kein neueres Buch, das allen wissenschaftlichen Ansprüchen gerecht würde. Gleichwohl sind einige gute Einzelleistungen zu verzeichnen. Zunächst wenden wir uns einer Schrift zu, die nicht die germanische Religion selbst zum Gegenstande hat, sondern deren Grundlagen und gewissermaßen ihre Vorgängerin: Religion und Kult der Urarier von Zenker (12) (das Wort „Arier" ist hier nicht im wissenschaftlichen Sinne gebraucht). Ohne großen kritischen Apparat versucht Zenker aus einer reichen Kenntnis heraus in fast etwas gehobener Sprache in die religiöse Welt des arischen Urvolkes einzuführen. Das kennzeichnende Merkmal ist die Ordnung der Welt, verkörpert im Himmelsgott und in der Sippe als der Urform des Staates, und der Kampf in allen seinen Formen. Zenker findet bemerkenswerte Worte über die religiöse Weltsendung der arischen Völker, wenn seine Ausführungen auch viele nicht überzeugen werden.

Das Weltbild der Germanen darf man sich doch wohl nicht so einfach vorstellen, wie es nach den Ausführungen von Naumann (13) erscheinen möchte: aus dem Gesichtskreis eines Haufendorfes können kaum Welteroberer hervorgegangen sein. Was er sonst im Einzelnen ausführt, ist ganz klar und gut gesehen. — Von den nun anzuzeigenden Werken ist im allgemeinen zu sagen, daß sie sich wohl auf das Gebiet der Südgermanen zu beschränken suchen, vielfach aber mangels besserer Quellen Dinge vorbringen, die nur aus dem Norden zu belegen sind und deren Vorhandensein im Süden manchmal sogar unwahrscheinlich ist. Am meisten hält sich davon noch frei die Altgermanische Religionsgeschichte von de Vries (14), deren erster Band in der Hauptsache die Religion der Südgermanen behandelt. Die Arbeit ist eine Neubearbeitung für den Paulschen Grundriß, für dessen frühere Auflagen Mogk einen Abschnittt über germanische Mythologie geschrieben hatte. In einem einleitenden Abschnitt legt de Vries seine Ansichten dar über Mythologie und Religion und über die Quellenfragen. Leider hat er sich in seinen späteren Ausführungen nicht immer ganz an seine Theorien gehalten. Die Bedeutung der volkskundlichen

Quellen der Religionsgeschichte scheint er zu unterschätzen, dagegen nimmt er erfreulicherweise scharf Stellung gegen die Meinung, man könne mit Hilfe von ethnographischen Parallelen die germanische Religion irgendwie näher erfassen. Der Abschnitt „Geschichte der Forschung" gibt einen wertvollen kritischen Überblick über die verschiedenen Standpunkte, von denen aus die germanische Religion schon betrachtet worden ist. Gerade in diesen einleitenden Abschnitten zeigt sich deutlich, wie de Vries sich bemüht, den Germanen gerecht zu werden — bei der Behandlung des Stoffes selbst könnte man das beinahe manchmal vermissen, die Menge des eingeströmten südlichen Gedankengutes scheint manchmal doch etwas zu groß angesetzt zu sein. Zu allen Einzelheiten der Darstellung können wir uns nicht äußern, es sei nur festgehalten, daß de Vries ein sehr reiches Material vor uns ausbreitet und kritisch deutet. Seine Auseinandersetzung mit der Meinung anderer erscheint etwas einseitig, man vermißt eine Stellungnahme zu Forschern wie Leopold von Schröder, Hüsing, von Spieß, Wolfgang Schultz, O. S. Reuter und ihren Schülern. Wenn auch noch manches anzumerken wäre, was den einen oder den anderen etwas unbefriedigt lassen kann, aufs Ganze gesehen müssen wir de Vries doch danken, daß er uns einen so reichen Stoff in übersichtlicher Form vorgelegt hat. — Niemand wird sich fruchtbar mit der germanischen Religion auseinandersetzen können, der nicht das ganze Material zu überschauen vermag. Um dies zu ermöglichen, hat Müller in den Zeugnissen germanischer Religion (15) die literarischen Quellen zur Religion der Südgermanen in ziemlicher Vollständigkeit in Übersetzungen zusammengestellt, die anderen schriftlichen Reste, wie Runensteine u. dgl. sind nur in ganz beschränktem Maße berücksichtigt. Die Übersetzungen sind, wie Stichproben ergeben haben, einwandfrei; der Stoff ist systematisch geordnet. Leider ist die Arbeit mit dem Buche etwas erschwert, da ein Register der übersetzten Stellen fehlt. Jeweils an den einzelnen Text hat Müller Erläuterungen angeschlossen, die er aus größeren Werken religionsgeschichtlichen oder vorgeschichtlichen Inhalts gezogen hat, etwa von O. S. Reuter, Güntert, Clemen, Norden, Neckel, Mogk u. a., während seine eigene Meinung nicht zu finden ist. Die Einleitung legt die Ansichten verschiedener Forscher über das Wesen der germanischen Religion im allgemeinen dar, reichlich mit wörtlichen Anführungen durchsetzt. Gegen diese Art der Veröffentlichung lassen sich einige Bedenken nicht unterdrücken. Müller will durch den Abdruck von Zitaten aus Werken der verschiedensten Richtungen wohl zu selbständigem Denken anregen, er vergißt aber dabei, daß das wohl für Religionsgeschichtler von Fach sehr dankenswert sein kann, für ein Buch aber, das sich vor allem an den Lehrer wendet, nicht sehr geeignet ist; denn wer sich über die einzelnen Erscheinungen der germanischen Religion unterrichten will, über ihre Bedeutung und Entwicklung, der kann durch die Fülle der verschiedensten Meinungen, die aus dem Zusammenhange gerissen oft viel schroffer erscheinen als in dem Texte, dem sie entnommen sind, nur verwirrt werden. Das soll nicht besagen, daß das Buch nicht seinen Wert hätte: als eine Sammlung, die den Stoff in verständlicher Weise allgemein zugänglich macht, hat es schon seine Bedeutung. — Mogk (16) warnt davor, die Snorra-Edda allzusehr als religionsgeschichtliche und mythologische Quelle des nordgermanischen Heidentums heranzuziehen; denn er sieht in ihr eine Vereinigung von christlich-mittelalterlicher Gelehrsamkeit mit Mythenerinnerungen. Höher bewertet er die Sagas. — Strasser will die Entwicklung und Durchbildung des Unsterblichkeitsglaubens der Germanen (17) an Hand von Quellenstellen entwickeln, ohne rechte Überzeugungskraft, im einzelnen mit manchem

recht schiefen Urteil. — Das alte Wissen dem neuen Glauben (18) entgegenzustellen versucht Leers in seiner gleichnamigen Schrift, d. h. er bemüht sich, mit Hilfe des germanischen Jahreslaufsmythos und einer Runensymbolik, die sehr stark an die Wirthsche anklingt, nachzuweisen, daß die vorchristliche Religion nicht minderwertiger gewesen sei als die christliche. Die Arbeit ist zu wenig tiefgründig, als daß der Beweis als erbracht angesehen werden könnte. — Schröder (19) zeigt durch Ausdeutung einiger germanischer Heldenlieder die Mythisierung der Heroen der Vorzeit, erfreulich ist sein Hinweis auf die Geistesverwandtschaft Klopstocks mit der germanischen Heldendichtung.

Der junge Germane wird als Angehöriger einer Sippe von Anfang an hineingestellt in das „öffentliche Leben". Die Erziehung geht aus von den drei Aufgaben, die je nach der Begabung dem Einzelnen gestellt sind: jeder ist Bauer und womöglich noch Krieger, die geistig hervorragenderen werden Wissende des Rechts. Das wird in Wüllenwebers Altgermanischer Erziehung (20) klar und gut herausgestellt und mit vielen bezeichnenden Stellen aus den Sagas belegt — es gilt im Einzelnen aber eben doch nur für Island. — In ähnlicher Weise behandelt Köhler-Irrgang, Weib und Kind am nordischen Ende der Welt (21), d. h. auf Island. Die Arbeit würde ohne die gelegentlichen Ausfälle auf die Menschen der Gegenwart einen erheblich besseren Eindruck machen.

An den Schluß sei ein Buch gestellt, das wohl die Geschichte eines Mannes behandelt, den man nicht mehr als zur Vorgeschichte gehörig betrachten kann, dessen Volk aber einer der Germanenstämme ist, der an der Berührung mit der antiken Welt und infolge seiner kleinen Masse zugrundegegangen ist: wir meinen den Geiserich von Gautier (22). Es wird hier gründlich aufgeräumt mit dem „Vandalismus", der Untergang der römischen Welt wird auf seine wahren Ursachen zurückgeführt: keine fremden Mächte, keine Germanen waren dazu nötig, sondern Rom ist an sich selbst zugrunde gegangen, es hat sich langsam selbst aufgelöst. Gautier spricht geradezu von einer Bolschewisierung. Bedeutsam ist, daß gerade ein Franzose, der uns im übrigen nicht allzu freundlich gegenübersteht, dies zur Ehrenrettung der Germanen feststellen muß. Es fallen in dem Buche auch Seitenblicke auf allgemeingeschichtliche Probleme, und vor allem wird Geiserich als ein Mann von außergewöhnlicher Begabung für das Politische hingestellt. Gautier versteht sehr anregend und anschaulich zu schildern, der Herausgeber Lechler hat durch Abbildung von Funden vandalischer Herkunft und eine Darstellung der Geschichte der Vandalen die Arbeit Gautiers verlebendigt.

1. Schwantes, G., Deutschlands Urgeschichte. 6. Aufl. Lpg., Quelle & Meyer '35. 219 S. Ill. 4. — 2. Strasser, K. Th., Deutschlands Urgeschichte. 4. Aufl. Ffm., Diesterweg '35. 121 S. Ill. Br. 2,20. — 4. Kutzleb, H., Steinbeil und Hünengrab. E. Hausb. v. dt. Vorgeschichte. 2. überarb. Aufl. Hbg., Hanseat. Verl.-Anst. '35. 205 S. Ill. 5,80. — 4. Kreutzberg, P. J., Deutsche Vor- und Frühgeschichte m. bes. Betong. d. Rheinlandes. Saarlouis, Hausen '35. 231 S. Ill. 3,50. — 5. La Baume, W., Urgeschichte der Ostgermanen. Hrsg. m. Unterst. d. Archäol. Inst. d. Dt. Reiches. Wiederherstellgn. v. F. Krischen. Danzig, Danziger Verl.-Ges. '34. 167 S. Ill. (Ostland-Forsch. 5). Br. 6. — 6. Agde, H., Landschaft der Steinzeit in Mitteldeutschland. Halle, Gebauer-Schwetschke '35. 180 S. Ill. Kart. 2,50. — 7. Günther, H. F. K., Herkunft und Rassengeschichte der Germanen. Mchn., Lehmann '35. 180 S. Ill. 6. — 8. Schöner, A. C., Germanen und andere frühеuropäische Namen nordischer Stämme. Tbg., Mohr '34. 67 S. 2. — 9. Schultz, W., Altgermanische Kultur in Wort und Bild. 3 Jahrtausende german. Kulturgestaltens. Gesamtschau — Die Gipfel — Ausblicke. 3. verm. Aufl. Mchn., Leh-

mann '35. 140 S. 112 Taf. 7,50. — 10. Behn, F., Altgermanische Kultur. Ein Bilderatlas. Lpg., Quelle & Meyer '35. 39 S. 96 Taf. (Wissensch. u. Bildg. 297.) 2,20. — 11. Reuter, O. S., Germanische Himmelskunde. Untersuchgn. z. Geschichte des Geistes. Mchn., Lehmann '34. 766 S. Ill. 42. — 12. Zenker, E. V., Religion und Kult der Urarier. Bln., Luken & Luken '35. 181 S. 4,80. — 13. Naumann, H., Das Weltbild der Germanen. Lpg., Eichblatt-Verl. '35. 21 S. (Bildg. u. Nat. 49—50). —,40. — 14. de Vries, J., Altgermanische Religionsgeschichte. Bd. 1: Einltg. vorgeschichtl. Zeit. Religion der Südgermanen. Bln. u. Lpg., de Gruyter '35 (Grundr. d. germ. Philol. 12, 1.) Br. 9. — 15. Müller, G., Zeugnisse germanischer Religion. Mchn., Kaiser '35. VI, 184 S. (Kirche u. Erz. 9.) Br. 4,70.— 16. Mogk, E., Zur Bewertung der Snorra-Edda als religionsgeschichtliche und mythologische Quelle d. nordgerman. Heidentums. Lpg., Hirzel '32. 18 S. (Ber. üb. d. Verh. d. Sächs. Akad. d. Wiss. z. Lpg., Phil.-hist. Kl. 84, 2.) —,70. — 17. Strasser, K. Th., Der Unsterblichkeitsglaube der Germanen. Hbg., Hanseat. Verl.-Anst. '34. 51 S. 1,50. — 18. v. Leers, J., Das alte Wissen und der neue Glaube Hbg., Hanseat. Verl.-Anst. '35. 100 S. 2,40. — 19. Schröder, F. R., Germanische Heldendichtung. Ein Vortr. nebst einer Studie zur Heroisierung des Mythos. Tbg., Mohr '35. 48 S. (Philos. u. Gesch. 55.) 1,50. — 20. Wüllenweber, F., Altgermanische Erziehung, dargest. a. Gr. d. Islandsagas. Hbg., Hanseat. Verl.-Anst. '35. 174 S. 6,60. — 21. Köhler-Irrgang, R., Weib und Kind am nordischen Ende der Welt. Vers. e. Deutg.... Lpg., Klein, '35. 58 S. (Reden u. Aufsätze z. nord. Gedanken 28.) 1,20. — 22. Gautier, E. F., Geiserich. König der Wandalen. Die Zerstörung einer Legende. (Genséric. Roi des Vandales.) Hrsg. u. eingel. v. J. Lechler. Ffm., Societäts-Verl. '34. 365 S. Ill. 8,50.

Altertumswissenschaft.

Von

Hans Oppermann.

Wenn in dem knappen Zeitraum eines Jahres drei Werke erscheinen, die den Briefwechsel bedeutender Altertumswissenschaftler enthalten, so merkt man auf und ist geneigt, in diesem Zusammentreffen mehr zu sehen als einen Zufall. Und das Gefühl, daß es sich hier um ein Symptom handelt, wird verstärkt, wenn man die Persönlichkeiten der Briefschreiber genauer ins Auge faßt: der umfangreichen Sammlung der Briefe F. A. Wolfs (1) stehen zwei Briefwechsel gegenüber, in deren Mittelpunkt die Person Ulrichs von Wilamowitz-Moellendorff steht, sein Briefwechsel mit Usener (2) und der mit Mommsen (3). Zwei Männer, die Beginn und Ende einer 100 Jahre dauernden Epoche unserer Wissenschaft bedeuten, nud neben ihnen zwei andere, die im Scheitelpunkte dieser Entwicklung stehen und in deren einem zum mindesten die ganze Epoche gipfelt. Wolf führt — mehr durch die Wirkung auf seine Schüler und seine programmatischen Feststellungen als durch seine Werke — das XIX. Jahrh. herauf, „in dem sich die wissenschaftliche Eroberung des Altertums vollzieht" (Wilamowitz). Diese Epoche ist gekennzeichnet durch eine immer feinere Ausbildung der historisch-kritischen Methode und durch die Zielsetzung einer universalen Altertumswissenschaft, die „die möglichst vollständige Erkenntnis des gesamten Lebens der Griechen und Römer" (Wolf) erstrebt. In der verehrungswürdigen Gestalt von Wilamowitz steht ihr letzter großer Vertreter vor uns. Die Briefe Wolfs, die jetzt so liebevoll gesammelt und sorgfältig kommentiert vor uns liegen, zeigen gleich in ihren Anfängen die Gefahren dieser Art von Wissenschaft, die wir heute objektivistisch und historistisch nennen. Es ist die Gefahr, daß der Gelehrte, eingesponnen in die Welt seiner Wissenschaft, in einer rein privaten Existenz

Genüge findet und sich aus den lebendigen Beziehungen zu Volk und Gemeinschaft löst, es ist die Gefahr der aus solcher privaten Existenz erwachsenden geistigen Libertinage. Wenn in 760 Briefen Wolfs, geschrieben zwischen 1779 und 1824, der Name Napoleon überhaupt nicht vorkommt, wenn der preußische Professor in der Not des Jahres 1806 nichts tiefer beklagt, als daß er durch den erzwungenen Fortgang von Halle von den Büchern getrennt ist, in denen er sich Tausende von „Stellen und Zeilen mit feinem Bleistift zu künftig möglichem Gebrauch gezeichnet hatte", so wird diese Gefahr deutlich sichtbar. Walter Frank hat sie kürzlich in der Gestalt des aus Plutarch und Shakespeare bekannten Poeten Cinna treffend gezeigt (Zunft und Nation, Hamburg 1935). Und wenn ich vorhin Mommsen als den Gipfelpunkt der Altertumswissenschaft des vorigen Jahrhunderts bezeichnet habe, so hat seine hohe Leistung nicht zuletzt ihren Grund darin, daß in ihm — vielleicht als einzigem Altertumswissenschaftler des vorigen Jahrhunderts — der tiefe Instinkt des echten Politikers lebte und auch seine Wissenschaft nährte, die Eigenschaft, die ihn zum größten Darsteller der römischen Geschichte gemacht hat. Es ist kein Zufall, daß gerade er in einem Briefe an Wilamowitz (Nr. 40) diese Gefahren eines nur wissenschaftlichen Lebens als eines „pervertierenden Gewerbes" durchschaut.

So sehen wir in dem Erscheinen dieser drei Briefwechsel ein Zeichen dafür, daß eine Epoche der Altertumswissenschaft für das Gefühl der Lebenden in die Geschichte einzugehen beginnt, sehen in diesen Büchern die ersten Denkmäler, die ihr gesetzt werden. Denselben Charakter trägt auch die begonnene Veröffentlichung der kleinen Schriften von Wilamowitz (4). Der 1. Band umfaßt die Aufsätze zur klassischen griechischen Dichtung von der Abhandlung de Rhesi scholiis bis zu dem Aufsatz über die Καθαρμοί des Empedokles. Bewundernd ermißt man schon an diesem Ausschnitt die ungeheure wissenschaftliche Leistung dieses Lebens. Dabei enthält der Band nur eine Auswahl. In schonungsloser Selbstkritik hat Wilamowitz vieles von der Aufnahme in seine kleinen Schriften ausgeschlossen. Angesichts dieser Selbstkritik, die nur an der Sache orientiert ist, empfinden wir, was uns jener Epoche, die sich ihrem Ende zuneigt, zutiefst verpflichtet. Wir sprechen es aus mit Worten des schon angeführten Frankschen Vortrages über die großen Tugenden deutscher Wissenschaftlichkeit: „Deutsch sein heißt uns Ernst. Deutsch sein heißt uns Gründlichkeit. Deutsch sein heißt uns Gewissen. Deutsch sein heißt uns zu den Gründen gehen, selbst wenn man daran zugrunde geht." Von diesen Tugenden und dem Dienst an der Sache, der aus ihnen erwächst, zeugt jeder Aufsatz von Wilamowitz, so verschieden auch seine Ansätze von den heutigen sind, jeder Brief von und an Mommsen. Wie tief dieser Dienst in das Leben des Einzelnen verpflichtend eingriff, mag man daraus erkennen, daß selbst so verschiedene Naturen wie Usener und Wilamowitz aus diesem Gefühl gemeinsamen Verpflichtetseins zueinander fanden. So sind die genannten Werke echte Denkmäler; in ihnen stehen die größten und schönsten Eigenschaften einer Epoche der Altertumswissenschaft vor uns.

Wir wissen, was wir und die Zukunft dem Schaffen dieser Männer verdanken, wie sehr ihr Erbe verpflichtet, in welchem Maße jede Arbeit der Zukunft auf diesem Erbe aufbauen muß. Neben jenen Denkmälern stehen die Scheuern, in die Früchte jener generationenlangen Arbeit eingefahren sind und eingefahren werden. Es sind die großen zusammenfassenden Darstellungen, in denen jene Zeit die Ergebnisse ihres Schaffens der Zukunft weitergibt, damit sie sie nutze. In diesem Zusammenhang sind heute zwei Darstellungen der römischen Literatur zu nennen. Von der

römischen Literaturgeschichte von Schanz-Hosius (5) liegt der 2. Band vor. Er behandelt die Zeit von Augustus bis Hadrian. Die Komprimierung des Stoffes auf zwei Drittel der vorigen Auflage läßt die großen Linien der Entwicklung klarer hervortreten. Sie geht mit einer Vermehrung des Materials Hand in Hand. Neben zuverlässiger Behandlung der Einzelfragen und reichen Literaturnachweisen bietet das Werk eine geschlossene Darstellung der Literatur dieser Epoche, die allerdings die Fülle des Stoffes nicht immer restlos zu bewältigen vermag. Das gilt auch von der Gesamtdarstellung der lateinischen Literatur, die Kappelmacher begann und Mauriz Schuster nach seinem Tode vollendet hat (6). Dies Werk wendet sich nicht nur an Fachgelehrte. Es zielt bewußt auf Lesbarkeit ab. Für weite Partien ist das Ziel erreicht, doch gegen Ende zerflattert die Darstellung allzusehr. Auch dem Bemühen, die literarische Entwicklung auf dem Hintergrunde des geschichtlichen Werdens Roms zu zeigen, ist kein voller Erfolg beschieden, trotz der reichen Unterstützung durch ein vorzügliches Bildmaterial. Das literarisch-ästhetische Element wiegt stark vor. Das zeigt sich z. B. bei der Behandlung der Etrusker, die die ganze Schwere der Problematik, vor allem der Rassenfrage nicht ergreift und aus naheliegenden Gründen nur von kulturellen Einflüssen spricht. Zwischen den beiden Generationen der augusteischen Zeit wird mit Recht geschieden. Aber wenn Livius statt zu Horaz und Vergil zu Ovid gestellt wird, so ist das ein arges Verkennen des staatlichen Grundes aller großen römischen Literatur, zu der auch Livius gehört. Erst mit dem ausgesprochenen Artisten Ovid beginnt die Lösung von diesem Grunde und damit der Verfall. Im Gegensatz zu diesen beiden Werken ist die griechische Kulturgeschichte Thassilo von Scheffers nicht zu den ernsten zusammenfassenden Darstellungen zu rechnen (7). Wer es unternimmt, nach Burckhardt griechische Kulturgeschichte zu schreiben, sollte ihn nicht nur „preisen", sondern sich der verpflichtenden Größe dieses Vorbildes bewußt sein. Aber diese geschmackvolle, dagegen durchaus nicht fehlerfreie Kompilation aus zweiter und dritter Hand läßt von solcher Verpflichtung nichts ahnen. Ein verdünnter Aufguß eines längst überholten ästhetisierenden Klassizismus wird auch durch einige Tropfen Nietzsche nicht genießbarer und dient weder der Bildung der Deutschen noch der Sache der Antike. Der an sich sehr schöne Bilderanhang hat mit dem Text nichts zu tun und ist vom Verlag zusammengestellt.

Die kommende Altertumswissenschaft wird auf lange Zeit hinaus solchen monumentalen Werken nur wenig Gleichartiges an die Seite stellen können. Die neuen Zielsetzungen und Probleme, von denen in diesen Berichten schon oft die Rede war, werden erst in langer, sorgfältiger Einzelarbeit geklärt und erarbeitet werden müssen. Wenn ich daher den großen zusammenfassenden Werken in der zweiten Hälfte dieses Berichtes eine Reihe von Einzeluntersuchungen gegenüberstelle, so bin ich mir bewußt, daß auch in dieser Form die treue Sacharbeit, die übersichtliche, zuverlässige Darbietung des Stofflichen nach wie vor ihre Bedeutung haben wird, die man nicht gering achten, sondern für die man dem, der sie leistet, danken soll. Schafft sie doch vielfach erst die Voraussetzungen für eine Interpretation, die zu den Gründen geht. Hierher gehört die eingehende Untersuchung der Sprache der euripideischen Lyrik durch Breitenbach (8). Modernen Fragestellungen steht durch seinen Stoff näher der Akademieaufsatz von Schuchhardt (9), der mit Hilfe des vorgeschichtlichen Materials bestimmte Gegenstände, Bräuche und Anschauungen der homerischen Sagenwelt der vorgriechischen Mittelmeerkultur zuzuweisen vermag. Eine eingehende Interpretationsleistung sind die Untersuchungen, in denen Gundert die Stellung Pindars

zu seinem Dichten zu klären unternimmt (10). Er rückt zunächst die Pindarstellen nebeneinander, aus denen die Aufgabe des Dichters als dessen, der die Areta sichtbar macht, der die göttliche Sophia und die musische Ordnung des Kosmos kündet, deutlich wird. Aus dieser schon an sich erhellenden Überschau erhebt sich allmählich die Interpretation; sie gipfelt in dem Kapitel, das Pindars Leben als allmähliches Bewußtwerden seines Dichtertums darstellt. Gundert verzichtet bewußt darauf, die Wurzeln Pindars in der griechischen Geschichte aufzuzeigen. Ein stärkeres Eingehen auf Pindars Herkunft aus der dorischen Adelsethik und ihre Grundlagen hätte ihn vor einem bedauerlichen Irrtum bewahrt, den er übrigens mit Vorgängern teilt. Es geht nicht an, gegen die eindeutigen Worte Pindars die grundlegende Bedeutung der Phya in seinen Anschauungen wegzuinterpretieren, um an ihre Stelle die beliebte Paideia zu setzen, wie es S. 18 mit Anmerkung 60 geschieht. — In derselben Reihe sind die Untersuchungen Halberstadts (11) erschienen, der mit den Methoden und nach den prinzipiellen Gesichtspunkten W. F. Ottos seinen Teilbereich der römischen Religion klärt und Mater Matuta als Ammengöttin, der Dionysosamme Ino-Leukothea verwandt, erkennt. Einen tiefen Einblick in die metaphysischen Hintergründe der griechischen Tragödie gibt Kerényi (12). Er stellt die Frage nach dem Tragischen in der Antigone als Frage der menschlichen Existenz, erkennt in den Göttern „hohe Realitäten", in denen die gesamte Weltwirklichkeit für den Griechen zum Ausdruck gelangt, zeigt, wie — in den sogenannten chthonischen Göttern — auch das Nichtsein in die Gestalten des Seins hineingefaßt wird, vom Sein untrennbar ist — im Gegensatz zum modernen Menschen, der wohl ein Nichts, aber nicht ein Nicht-Sein kennt —, und gewinnt so eine neue tiefe Deutung der Antigone, die zwischen die Mächte des Seins und des Nichtseins gestellt, aus der Fülle ihres Lebens als Frau, in tragischer Neige den Weg des Todes gehen muß.

Gerade in der gegenwärtigen Situation unserer Wissenschaft wird neben der Monographie dem Essay eine wachsende Bedeutung zufallen, dem Versuch, unbelastet von der Fülle des Materials größere Entwicklungslinien in knapper Form sichtbar zu machen. Hierher rechne ich Mewaldts Vortrag, der die Epoche von Homer bis Euripides unter dem Gesichtspunkte des Heroischen darstellt, zu dem in der Tragödie das Dionysische tritt (13). Ein besonders feines Beispiel essayartiger Betrachtung hat das Horazjahr gezeitigt. Man wird R. A. Schroeders Aufsatz „Horaz als politischer Dichter" (14) nicht in allen Punkten zustimmen können. Mir scheint das Dasein des Horaz noch zu sehr als rein private Existenz gesehen (wozu allerdings die weitgehende Selbstverhüllung des Dichters verleitet) und die Rolle der Gemeinschaft, vor allem der staatlichen Gemeinschaft für sein Werk noch unterschätzt. Denn in der Tat ist es diese Gemeinschaft, die einen Dichter, der wie wenige um die Bedrohung des menschlichen Daseins durch die Vernichtung gewußt hat — man lese einmal mit wachen Sinnen „eheu fugaces . . ." —, vor dem Sturz in diese Vernichtung bewahrt und aufrecht hält. Auch scheint mir Schroeder Staat zu sehr im Sinne des äußeren Apparates der Machtausübung zu begreifen, womit der Grundhaltung der älteren augusteischen Generation nicht Genüge geschieht. Der hohe Wert des Aufsatzes, der über solche Vorbehalte hinaus liegt, besteht darin, daß er nicht wissenschaftliche Erkenntnis vermitteln will, sondern daß hier ein Dichter sein persönliches, aus innerer Verwandtschaft geborenes Bekenntnis zu einem Dichter ablegt. Ihren reinsten Ausdruck findet diese Verwandtschaft in den Übersetzungen horazischer Oden, die den Aufsatz schmücken.

1. Friedrich August Wolf, Ein Leben in Briefen. Die Sammlung besorgt und erläutert durch Siegfried Reiter. I, II, III. Stgt., Metzler '35. XXXVI u. 436, 345, 342 S. Geh. 48. — 2. Usener und Wilamowitz, Ein Briefwechsel. Lpg.-Bln., Teubner '34. 70 S. Geh. 3,60. — 3. Mommsen und Wilamowitz, Briefwechsel 1872—1903. Bln., Weidmann '35. XX u. 590 S. Geb. 40. — 4. Wilamowitz-Moellendorf, U. v., Kleine Schriften. Hrsg. m. Unterstützung d. preuß. Akad. d. Wiss. I. Klassische griechische Poesie. Bln., Weidmann '35. XII u. 549 S. Geb. 34. — 5. Schanz, M., Geschichte der römischen Literatur. II. Die Literatur in der Zeit der Monarchie bis auf Hadrian. 4. Aufl. v. C. Hosius. (J. v. Müllers Handb. d. Altertumswiss. VIII 2). Mchn., Beck '35. XVIII u. 886 S. Geh. 42, geb. 48. — 6. Kappelmacher, A. und Schuster, M., Die Literatur der Römer bis zur Karolingerzeit. Potsdam, Athenaion '34. 485 S. Geh. 29,25. — 7. Scheffer, Th. v., Die Kultur der Griechen. Wien, Phaidon '35. 646 S., 233 Abb. auf Taf., 1 Karte. Geb. 4,80. — 8. Breitenbach, W., Untersuchungen zur Sprache der euripideischen Lyrik (Tüb. Beitr. z. Altertumswiss. 20). Stgt., Kohlhammer '34. XVIII u. 293 S. Geh. 21. — 9. Schuchhardt, C., Alte Sagenzüge in der homerischen Archäologie und Geographie. SB. Berl., phil.-hist. Kl. 1935, X. Bln., de Gruyter '35. 19 S. Geh. 1. — 10. Gundert, H., Pindar und sein Dichterberuf (Frankf. Stud. z. Religion u. Kultur der Antike X). Ffm., Klostermann '35. 151 S. Geh. 8. — 11. Halberstadt, M., Mater Matuta (aD. VIII). Ebd. '34. 70 S. Geh. 4. — 12. Kerényi, K., Dionysos und das Tragische in der Antigone (aD. XII). Ebd. '35. 19 S. Geh. 1,75. — 13. Mewaldt, J., Die tragische Weltanschauung der hellenischen Hochkultur. Wien, Höfels '34. 27 S. Geh. 1. — 14. Europäische Revue 11, '35, 145.

Kunstwissenschaft.

Von

Heinrich Lützeler.

Immer wieder taucht im heutigen Unterricht die Frage auf, was bodenständiges Volk sei. Gerade von der Kunst her läßt sich das Wesen unverfälschten Volkstums veranschaulichen. Zunächst einmal stellt es sich im handwerklich guten Gebrauchsgerät dar, etwa in recht geformten Gläsern, Mörsern, Eßbestecken usw. Hier kann der Erzieher unmittelbar an den Alltag des Schülers anknüpfen und ihn von da aus zu den Höchstleistungen deutschen Handwerks hinführen. Freilich versagen die Kunstgewerbemuseen in dieser Hinsicht durchweg, da sie mehr das Ziergerät als das Gebrauchsgut gesammelt und mehr die Fürsten als das breite Volk berücksichtigt haben. So gelang es Walter Dexel (1) nur mit großen Bemühungen, gediegenes Handwerksgut der deutschen Vergangenheit aufzuspüren. Das Ergebnis ist ein bahnbrechendes Buch mit herrlichen Abbildungen, welche schlicht und eindringlich die Durchdringung von Zweckmäßigkeit und Schönheit, eine wahre Erhebung des Alltags vor Augen stellen. — Neben dem seßhaften Bürgertum ist es der Bauer, der den Kräften der Bewahrung verpflichtet ist. Nirgendwo ist der Bauer so urwüchsig vergegenwärtigt wie durch Pieter Brueghel. Wenn seine Bilder lange Zeit nicht so volkstümlich waren, wie sie es verdienen, so lag das zum guten Teil an der verunklärenden Schwarzweißwiedergabe. Heute gibt es vorzügliche farbige Abbildungen der Brueghelschen Kunst. Für die Schule ist besonders die billige Sammlung der Silbernen Bücher geeignet, die mit dem bekannten wichtigen Brueghel-Aufsatz von Dvorak eingeleitet ist (2). Die Sammlung bringt im allgemeinen Ausschnitte und mit Recht, da sie sich leichter farbgetreu reproduzieren lassen; die Bilder sind auch als Postkarten (z. B. für den Bildwerfer) erhältlich.

In der gleichen Sammlung sind die Landschaftsaquarelle von Dürer erschienen(3), großartige Zeugnisse deutschen Naturgefühls, die aber entwicklungsgeschichtlich keine Wirkung getan haben, weil sie völlig im Verborgenen geblieben sind (ein Beispiel deutscher Selbstverschwendung). Vor diesen Bildern wird man zu der Frage nach den Grundzügen nordischer Art gedrängt. Eine vertiefte Antwort ist bei Dürers Aquarellen nur unter Berücksichtigung der Farbgestaltung möglich. Lange hat man wegen der Schwierigkeit einer billigen und treffenden Wiedergabe das Farbliche in der Kunst kaum beachtet, mit dem Ergebnis, daß wir wohl eine Vorstellung vom deutschen Raumstil oder Bewegungsstil, doch nicht vom deutschen Farbstil haben. Diesem Mangel will ein neues Unternehmen abhelfen, das in regelmäßigen Lieferungen farbliche Wiedergaben deutscher Bilder zu erschwinglichem Preis herausbringt. Die erste Lieferung enthält fünf Meisterwerke deutscher Malerei von 1250—1850. Jeder Tafel ist eine Einführung beigegeben. Der Herausgeber, A. E. Brinckmann, hofft schon in Jahresfrist, einen Band mit fünfzig Tafeln vorlegen zu können(4). Eine ungeheure Bereicherung unserer Anschauung steht zu erwarten, wenn die Wiedergaben so gut gelingen wie in der ersten Lieferung.

Sobald auf diese Weise ein größerer Überblick geschaffen ist, wird sich wohl auch das Farbgefühl der einzelnen deutschen Stämme bestimmen lassen. Vorläufig stellt sich uns die Eigenart der deutschen Stämme am deutlichsten in Baukunst und Plastik dar. Wie lebt z. B. der westfälische Mensch vorbildlich in den Domen Westfalens! Großartig erscheinen die Dome von Münster, Osnabrück, Soest, Paderborn und Minden in Aufnahmen Walter Heges, die ohne Effekthascherei dem Kunstwerk innig dienen, indem sie erst den Bau in der Landschaft zeigen und dann näher an ihn heranführen, bis zu den kleinsten Einzelheiten hin, die man mit bloßem Auge oft kaum erkennt(5). Diesen meisterlichen Aufnahmen schickt W. Burmeister eine packende Schilderung westfälischer Baukunst voran, ihrer bäuerlich-wuchtigen Art, welche die Vereinzelung sucht und hinter scheinbarer Nüchternheit die Kraft der Seele verbirgt. Von selbst ergibt sich dabei ein Lobpreis des volksverbundenen Mittelalters: seine zu Gottes Ehre errichteten Dome behaupteten in Westfalen „eine kaum faßbare Überlegenheit gegenüber allem, was spätere Geschlechter gebaut und geformt haben". Von solchen fruchtbaren Ansätzen her verliert sich dann Burmeister leider zu sehr in Einzelheiten der Baugeschichte, die in Kleindruck und weithin durch Tabellen anhangsweise mitgeteilt werden könnten. Hier wird die Fachwissenschaft selbstherrlich wie vollends in dem unglücklichen Satz (S. 87), wenn in der Soester Wiesenkirche die einst dort versammelten Kunstwerke noch an ihrem Platze stünden, „würde St. Marien zur Wiese ein einzigartiges religiöses Museum sein".

Ums Museale geht es nicht, natürlich auch nicht um gefühliges Gerede, wohl aber um eine existentielle Kunstbetrachtung, welche die westfälischen Dome als formende Mächte in der westfälischen Geschichte und im Zusammenhang mit den übrigen vorbildlichen Gestaltungen starken Westfalentums sieht. Eine solche Betrachtung ist schwer, methodisch völlig ungeläufig und von der üblichen Kunstgeschichtsschreibung weit entfernt. Was ihr Ziel ist, erhellt ein Freiburger Vortrag von Martin Heidegger über den „Ursprung des Kunstwerks" (6): Große Kunst sei immer zukünftig, in ihr rücke ein Volk in eine neue Möglichkeit seiner Existenz; die Kunst präge die neue Form seines Daseins mit, in die es eintreten solle, um sich selbst zu verwirklichen. Kunst ist daher im Ganzen des Lebens einer Gemeinschaft eine wesentliche Weise, in der Wahrheit entscheidend geschieht. Einer solchen Sicht

genügt nicht die bloße Formanalyse (denn sie sieht vom Lebensganzen ab), genügt nicht die reine Klärung der Baugeschichte, also ein kunstgeschichtlicher Positivismus (denn er sieht die Geschichte lediglich von außen), genügt nicht die Kulturgeschichte alten Stils (denn sie verknüpft Kunstwerk und Kultur zu wenig und ist zu wenig auf das Verpflichtende des Werkes gerichtet). Trotzdem: all das — Form, Motiv, Biographisches, real- und kulturgeschichtliches Wissen — ist wichtig für eine Kunstbetrachtung, welche das Werk als Sein eigener Ordnung aus dem Lebensganzen begreifen und als verpflichtende Kraft im Dasein der Menschen erfassen will. Von hier aus erscheint es bedeutungsvoll, wenn neuerdings die Kunstgeschichte wieder mehr um das Ikonographische, um das Biographische und Kulturgeschichtliche sich kümmert. Es ist z. B. symptomatisch, wenn H. Wilm eine Buchreihe einrichtet, die entgegen einer nur das Werk beachtenden Darstellung von den persönlichen Schicksalen der Künstler ausgeht (7). Ansprechend erzählt er das Leben des Veit Stoß. Es ist das Leben eines Auslanddeutschen, dessen natürliches Rechtsempfinden nach der Rückkehr in die Heimat mit dem geschriebenen Recht tragisch zusammenstößt. Freilich läßt diese Darstellung auch die Gefahren unserer wissenschaftlichen Lage erkennen: die Hinwendung zum Leben des Künstlers droht bloßer Gegenschlag gegen den Formalismus zu werden; dabei müßte die Betrachtung der außerkünstlerischen und die der künstlerischen Tatbestände zusammenwachsen zu einer Existenz erhellenden Betrachtung der Kunst im Heideggerschen Sinne. An einer solchen Betrachtung ist gerade der Erzieher interessiert, der junge Menschen nicht mit Formalismen und Daten abspeisen kann.

Besonders wichtig ist diese Einstellung zur Kunst für die Beurteilung der künstlerischen Bemühungen in unserer Zeit. Einen guten Ansatz bietet die erfreulich klare und bestimmte Einführung in Barlachs Zeichnungen von Paul Fechter. Da Barlach stark umstritten ist, setzt sich Fechter (8) mit den gegen ihn erhobenen Einwänden auseinander, um schließlich den norddeutschen Grundcharakter von Barlachs Kunst zu erweisen. Unter den vorzüglich wiedergegebenen Zeichnungen überzeugen viele unmittelbar durch die ausdrucksgeladene Linie, die spannungsreiche Flächigkeit, die spukhafte Raumgestaltung, so etwa die des kämpfenden Burgunden aus dem Nibelungenlied. Im ganzen aber wird man die Frage nicht los, ob Barlach nicht zu wenig aufbauende Kräfte dem Menschen erschließt. Zwar erkennt er tief das Dämonische, aber nicht die Ganzheit des Seins — im Gegensatz zum Isenheimer Altar, auf dem das Dämonische eine Kraft im umfassenden und bergenden Kosmos der Kräfte ist.

Bisher war in diesem Bericht nur von deutscher und nordischer Kunst die Rede. Aber da die deutsche Kunst hineinverflochten ist in das abendländische Schicksal, vermag man sie in ihrer Fülle nur dann zu erkennen, wenn man sich der abendländischen Kunst in ihrer Gesamtheit bewußt bleibt. Sehr eindrucksvoll erscheint die Gesamtheit der abendländischen Kunst in dem herrlichen Bildband „Meisterwerke europäischer Malerei in Amerika" (9). Tröstlicherweise enthält er nur wenige deutsche Dinge; Deutschland und Frankreich haben am wenigsten Kunstwerke nach Amerika abgegeben. Dagegen sind von den übrigen Ländern schönste Werke der Malerei nach Amerika gegangen, so daß man notwendig zu diesen Abbildungen greifen muß. Ist es hier dem Betrachter überlassen, selber den Unterschied der Nationen zu erschließen, so ist ihm auf dem Gebiet der Farbgestaltung Th. Hetzer ein ausgezeichneter Führer. Sein klar und warm geschriebenes Werk

über Tizian, das leider völlig auf farbliche Wiedergaben verzichtet, schildert die Entwicklung der Farbgestaltung bis zu Tizian, um dessen revolutionäre Leistung recht zu kennzeichnen, und schildert die Entwicklung bis zum Impressionismus, um die Auswirkung und Weitergestaltung Tizianscher Art zu erhellen. Dabei führt die Darstellung (10) über alles Technische und nur Formale hinaus zu den tiefsten metaphysischen Entscheidungen hin. Nur so konnte eine wirklich treffende Abgrenzung Tizians und Rembrandts gelingen (wohl der Höhepunkt des außerordentlich erkenntnisreichen vorwärtsweisenden Werkes).

Der vorliegende Bericht kann nicht auf große, allseitige Zusammenfassungen verweisen, wohl aber auf Einzeldarstellungen, in denen sich fruchtbare Wandlungen der Kunstbetrachtung anzeigen — Wandlungen, die mitten hineinführen in unsere Zeit und unsere Aufgabe. (Abgeschlossen am 1. 1. 36.)

1. Dexel, W., Unbekanntes Handwerksgut. Gebrauchsgerät in Metall, Glas und Ton aus acht Jahrhunderten deutscher Vergangenheit. Bln., A. Metzner '35. 108 S. 179 Abb. Kart. 5. — 2. Pieter Brueghel, Flämisches Volksleben. Einl. v. M. Dvorak. Bln., Woldemar Klein '35. 21 S. 13 Abb. 10 farb. Taf. Kart. 2,80 (Die Silbernen Bücher). — 3. Albrecht Dürer, Landschaftsaquarelle. Einl. v. A. E. Brinckmann. 2. Aufl. Bln., Woldemar Klein '35. 13 S. 1 Abb. 11 farb. Taf. Kart. 2,80 (Die Silbernen Bücher). — 4. Deutsche Farbblätter. In Verbindung m. Fachgelehrten. Hrsg. v. A. E. Brinckmann. 1. Lief. Bln.-Wilmersdorf, Knapp & Klein '35. 5 farb. Taf. m. Text. Subskriptionspreis 3,50, Einzelpreis 4,50. — 5. Hege, W. u. Burmeister, W., Die westfälischen Dome Paderborn, Soest, Osnabrück, Minden, Münster. Bln., Deutscher Kunstverlag '36. 88 S. 120 Abb. 9,75 — 6. Heidegger, M., Der Ursprung des Kunstwerks. Vortrag in der „Kunstwiss. Gesellschaft Freiburg". Bericht in der „Freiburger Tagespost" vom 17. 11. 35. — 7. Wilm, H., Veit Stoß. Karl Stauffer-Bern. Mchn., Hugendubel '35. 235 S. 12 Taf. Kart. 3,60 (Künstlerschicksale Bd. 1). — 8. Ernst Barlach, Zeichnungen. Einl. v. P. Fechter. Mchn., Piper '35. 22 S. 56 Taf. 7,50. — 9. Meisterwerke europäischer Malerei in Amerika. Hrsg. v. H. Tietze. Wien, Phaidon '35. 14 S. 300 Taf. 4,80. — 10. Hetzer, Th., Tizian. Geschichte seiner Farbe. Ffm., V. Klostermann. 279 S. 12 Abb. 8.

Die Sprache der Etrusker, Probleme und neue Wege der Deutung.

(Als Vortrag am 6. Dezember 1935 im Altertumsverein zu Leipzig gehalten.)

Von

Karl Olzscha.

Zum Studium der etruskischen Sprache wurde ich zuerst durch H. Günthers „Rassenkunde des deutschen Volkes" angeregt. Er vertritt dort die Ansicht, daß jede Rasse eine arteigene Sprache besitze. Charakteristisch für die nordische Rasse sei die aktivische Struktur ihrer Sprache, die im Gegensatz stehe zur passivischen der dinarisch-vorderasiatischen Rasse. Die Struktur der Sprache sei der äußere Ausdruck für die innere Seelenhaltung dieser beiden Rassen: Die eine sei aktivisch, angriffslustig, zum Herrschen geboren, die andere passivisch, zurückhaltend, zum Dienen bereit. Als bekanntestes Beispiel einer Sprache mit passivisch-agglutinierender Struktur des Verbalsystems führt er das Baskische an, und er vermutet, daß auch das Etruskische sich unter diesem Gesichtspunkte begreifen lasse. In den zehn Jahren, seitdem ich mich mit diesen Fragen befasse, habe ich nicht bei einem einzigen Autor einen Hinweis auf dieses Problem gefunden, das mir nach wie vor von höchstem Interesse zu sein schien. Es kam mir damals der Gedanke, daß es möglich sein müsse, vom Baskischen aus die etruskische Sprache zu deuten, wenn Günthers Vermutungen richtig waren, und daß eine Deutung der etruskischen Sprache die Voraussetzung sei für die Beantwortung des von Günther gestellten Problems. So beschäftigte ich mich erst eingehend mit der Sprache Leizarragas, um mich dann dem Etruskischen zuzuwenden. Dieser Weg führte nicht zum Ziel. Ein Beweis, daß die beiden Sprachen miteinander verwandt sind, ist nicht zu erbringen. Wenn sie wirklich aus derselben Wurzel hervorgewachsen sind, so liegt jedenfalls der Zeitpunkt, an dem die beiden Sprachstämme sich trennten, so weit zurück — man muß mit vielen Jahrtausenden rechnen —, daß verwandtschaftliche Beziehungen zwischen beiden Sprachen sich nur noch ahnen lassen. Immerhin darf man diese Möglichkeit nicht aus dem Auge verlieren. Zuletzt hat diese Frage der Italiener Trombetti systematisch behandelt in seinem Werke „Le origini della lingua Basca" und in seiner „Lingua Etrusca", wohl eins der interessantesten Werke, die in letzter Zeit auf dem Gebiete der Etruskologie erschienen sind.

Ohne Zweifel sind heute die Italiener am regsten. Für sie ist die Beschäftigung mit etruskischer Kunst und Sprache eine nationale Aufgabe. Mindestens 15 Gelehrte arbeiten heute dort auf diesem Gebiete mit mehr oder minder großem Erfolge, unter anderen Nogara, der Generaldirektor der Vatikanischen Sammlungen. Dagegen ist in Deutschland seit dem Tode Herbigs 1926 nichts Nennenswertes mehr erschienen, wenigstens was das Sprachliche betrifft. Auf religionsgeschichtlichem Gebiete hat sich F. Altheim mit Erfolg betätigt; er hat besonders den Gedanken hervorgekehrt, daß römische Religionsgeschichte nicht

für sich, gleichsam isoliert betrachtet werden dürfe, wie das Wissowa tat, sondern, wenigstens in ihren Anfängen, in den größeren Zusammenhang der Geschichte der italischen Völker hineingestellt werden müsse und daß dem Etruskischen in diesem Fragenkomplex eine wichtige Rolle zufalle. Ähnlich betrachtet diese Dinge C. Clemen in seiner kürzlich erschienenen „Religion der Etrusker".

Von großer Bedeutung ist ferner das Buch Schachermeyrs über die „Etruskische Frühgeschichte". Hier soll der Beweis geliefert werden, daß die Etrusker aus Kleinasien eingewandert, also nicht in Italien autochthon sind. Er kommt zu diesem Ergebnis durch die Vergleichung der etruskischen und kleinasiatischen Nekropolen, die weitgehende Übereinstimmung zeigen. Zugleich hat er die Geschichte der Mittelmeervölker im 2. Jahrtausend v. Chr. behandelt und die Wanderungen der Etrusker auf diesem Untergrunde abgezeichnet. Auch das Sagengut wird herangezogen, so die Geschichte des Telephos, dessen Sohn Tyrrhenos nach der Eroberung Trojas von Kleinasien nach Italien auswanderte. Ich glaube, daß in diesen Zusammenhang auch die Äneassage gehört, die ich so ausdeute, daß sich darin eine Erinnerung an die Einwanderung der Etrusker aus Kleinasien erhalten hat. Diese ursprünglich etruskische Sage wurde während der etruskischen Herrschaft in Rom Gedankengut des römischen Volkes und schließlich zu einer römischen Sage, so daß die Römer selbst an eine kleinasiatische Abstammung glaubten. Nach der Äneassage fanden die Trojaner bei ihrer Ankunft bereits Tyrrhener vor. Darin liegt durchaus kein Einwand gegen meine Theorie; denn alle die, welche an den kleinasiatisch-lydischen Ursprung der Etrusker glauben, müssen annehmen, daß die Einwanderung sich schichtweise und in Wellen vollzog. Heute hat sich die Theorie von der kleinasiatischen Abstammung der Etrusker durchgesetzt, nur einige Italiener halten aus nationalen Gründen noch an der Ansicht fest, daß sie autochthon seien.

Die Arbeiten Altheims, Clemens und Schachermeyrs sind vom historischen Gesichtspunkte aus bedeutsam, aber sie helfen nicht das sprachliche Problem fördern. Schachermeyr hat zwar ein großes, lehrreiches Kapitel über die Sprache der Etrusker eingeschaltet, aber das ist nur rekapitulierend und bringt keine neuen Gesichtspunkte. So ist im letzten Jahrzehnt in Deutschland das Problem der etruskischen Sprache nicht behandelt worden, alle Autoren auf diesem Gebiete sind heute Ausländer.

Unter den noch lebenden Etruskologen sind führend der Däne Cortsen und der Wiener E. Goldmann. In Wien allein gibt es heute fünf Etruskologen: Goldmann, Kretschmer, Leifer, Vetter und Runes. Goldmann und Leifer sind eigentlich Juristen, ersterer ist Professor für deutsche Rechtsgeschichte, Vetter ist der bekannte Glottareferent für italische Sprachen, und Runes besorgt die Neuausgabe der Agramer Mumienbinden, des wichtigsten Textes der etruskischen Sprache, ein Unikum der Textgeschichte. Die Leinwandrolle wurde von einer ägyptischen Mumie abgerollt, die sich in Agram befindet. Sie wurde zum ersten Male von dem Ägyptologen Krall 1892 ediert, dann von dem Norweger Torp, den ich für den bedeutendsten Forscher auf diesem Gebiet

halte, zum dritten Male von Herbig im II. Band des C(orpus) I(nscriptionum) E(truscarum) 1921. Da war die Schrift bereits so unleserlich geworden, daß Herbigs Lesung gegenüber der Torps und Kralls keinen Fortschritt mehr bedeutet. Jetzt hat es nun Runes unternommen, die Stellen des Textes, die durch Lauge- und Asphaltflecken schon zur Zeit Kralls undeutlich waren, durch Photographieren mit ultraroten Strahlen lesbar zu machen. Die Neuausgabe soll diesen Monat erscheinen. Ihr Hauptwert liegt darin, daß sie im wesentlichen die Lesungen Kralls und Torps bestätigt.

Cortsen und Goldmann stehen im Gegensatz zueinander. Der erstere, der vor allem in der Glotta publiziert, ist ein fanatischer Gegner der indogermanisierenden Theorie. Auf dem entgegengesetzten Standpunkt steht Goldmann mit seinem umfassenden Werke, „Beiträge zum indogermanischen Charakter der etruskischen Sprache", in zwei Bänden.

Das Problem der etruskischen Sprache ist noch ungelöst. Alle Ankündigungen, in denen behauptet wurde, es sei gelungen, die etruskischen Texte zu übersetzen, haben sich als Bluff herausgestellt, wenn auch viele mehr oder weniger vollständige Interpretationsversuche mit dem Anspruch aufgetreten sind, richtig zu sein. Es läßt sich aber auch nicht wie bei der Quadratur des Zirkels der Beweis erbringen, daß die Lösung unmöglich ist. Goldmann glaubt, daß das Material für eine Lösung ausreiche. So bleibt dieses Problem eine Aufgabe.

Es stehen uns nur zwei Wege offen, um auf diesem Forschungsgebiete vorwärtszukommen, nämlich die etymologische Methode und die kombinatorische Methode.

Die erstere will durch Vergleichung mit anderen Sprachen zum Ziele gelangen. Dieser Weg ist bei gewissen indogermanischen Sprachen erfolgreich gewesen. Dafür aber ist die Voraussetzung, daß man weiß, welche Sprachen mit dem Etruskischen verwandt sind, aber gerade das weiß man nicht. Man hat jetzt so ziemlich alle Sprachen herangezogen, nicht nur indogermanische, sondern auch semitische, ural-altaische, baskische, nordafrikanische, kleinasiatisch-vorgriechische. Vielleicht ist das letztere am aussichtsreichsten, aber von ihnen verstehen wir meist noch weniger als vom Etruskischen. Trotzdem bin ich der Überzeugung, daß das Etruskische in den mykenisch-kleinasiatischen Sprachkreis gehört. Darauf weisen gewisse Suffixe, z. B. das *-mn*-Suffix, das in etruskischen und kleinasiatischen Namen erscheint, das *-l*-Suffix, das im Lydischen und Hethitischen in gleicher Weise zur Bildung des Genitivs verwendet wird. Vor allem aber zeigt die umstrittene nichtgriechische Inschrift von Lemnos manche Worte, die geradezu etruskisch klingen, wie z. B. *sialχviz* = etr. *cealχus* „dreißig", *aviz* = etr. *avilś* „Jahre", *zivai* = etr. *zivaś* vielleicht „tot" oder ähnlich. Dazu die vielen etruskisch-kleinasiatischen Namengleichungen, die Herbig zusammengestellt hat. Dagegen beweist der Umstand, daß das Etruskische das Zeichen 8 für den Buchstaben *f* gebraucht wie das Lydische, nichts, da es sich hier um Einfuhrware handeln kann. Denn gerade die ältesten etruskischen Inschriften kennen dieses 8-Zeichen nicht.

Ich füge hinzu, daß nicht eine Entzifferung des Etruskischen zur Debatte steht, sondern eine Wortdeutung; denn der Lautwert aller etruskischen Wörter steht fest, da sie in einem dem griechischen verwandten Alphabet geschrieben sind. Die rätischen Inschriften, die im Gebiet von Bozen und Magré gefunden worden sind, sind in einem Alphabet geschrieben, das dem etruskischen sehr nahe steht und daher als nordetruskisch bezeichnet wird. Dieses Alphabet zeigt große Ähnlichkeit mit den germanischen Runen, die nach der Meinung mancher, namentlich ausländischer Forscher vom nordetruskischen Alphabet abzuleiten sind. Ohne Zweifel beziehen sich auf diese rätische Schrift die Worte des Tacitus in der Germania (c. 3): monumentaque et tumulos quosdam graecis litteris inscriptos in confinio Germaniae Raetiaeque adhuc exstare. Sicher war auch die Sprache der Räter mit der der Etrusker verwandt. Livius (5, 33) und Plinius (nat. 3, 33) erzählen, daß Etrusker der Poebene, durch die Gallier gedrängt, in die Berge ausgewichen seien. Ich sage „verwandt", denn es ist noch nicht bewiesen, daß sie etruskisch oder etruskoid war. Livius sagt selbst, daß die rätische Sprache kaum noch als etruskisch zu erkennen war. Um dieses Problem geht heute der Hauptkampf; die Etruskologen reinsten Wassers halten das Rätische für eine etruskische Sprache, so vor allen Cortsen, die Indogermanisten nehmen das Rätische für sich in Anspruch. Zweifellos erinnert im Rätischen vieles ans Etruskische, ebensoviel läßt sich aber auch ans Indogermanische anknüpfen. Kretschmers Meinung ist, daß die Räter aus der voritalischen Urbevölkerung hervorgegangen sind; diese gehöre zur vorindogermanischen Bevölkerung des Mittelmeeres und sei daher auch mit den Etruskern verwandt. Folglich bestehe auch noch eine gewisse Verwandtschaft zwischen dem Etruskischen und dem Rätischen; letzteres habe aber viel Indogermanisches, namentlich aus dem Umbrischen aufgenommen. Das ist zunächst eine brauchbare Arbeitshypothese.

Bezeichnend und interessant ist in diesem Zusammenhang folgender Fall. In der großen Ausgabe der Prae-Italic-Dialects von Whatmough sind auch die rätischen Inschriften gesammelt. Unter Nr. 249 steht die Bilingue:

lat. *tetumus sexti*
rät. *dugiana saśadis.*

Pisani erklärte, *sexti* sei eine Latinisierung von *saśadis.* Wenn es aber nun eine Übersetzung von *saśadis* wäre? Dann müßte man, wenn das Rätische wirklich ein etruskischer Dialekt wäre, im Etruskischen nach einem Zahlwort mit ähnlichem Klang suchen. Nun sind uns hier tatsächlich durch zwei Würfel aus Toscanella die ersten sechs Zahlen in ihrem Klangwert bekannt. Aber es ist noch eine Streitfrage, wie diese Zahlen, die mit Buchstaben, nicht mit Ziffern geschrieben sind, geordnet werden müssen. Hier kommt nun die Zahl *śa* vor, die meist als „vier" gedeutet worden ist. Die Verwandtschaft mit dem Rätischen vorausgesetzt, müßte *śa* nach unserer Bilingue „sechs" bedeuten. Die Affixe in *saśadis* könnte man so erklären: Das zweite *-ś-* ist Ordinalsuffix, *-di-* = etr. *-ti-*

ist Genitivzeichen, vielleicht auch das letzte *-s*. Suffixhäufung ist im Etruskischen eine häufige Erscheinung; es werden oft mehrere Suffixe mit derselben Bedeutung angefügt, ohne daß sich der Sinn des Wortes oder der Form ändert. Gegen diese Auffassung hat Goldmann eingewendet, daß sich *saśadis* auch ans Indogermanische anknüpfen lasse, er erinnert an lit. *śeśtas*, skr. *ṣaṣṭáḥ*, air. *sessed*. Doch ist zu beachten, daß die indogermanischen Sprachen in diesem Worte alle den Vokal *-e-* haben außer im iranischen Zweig. So wäre die *a*-Vokalisation für das Rätische und Etruskische in Italien charakteristisch. Die behandelte Inschrift zeigt uns aber, daß nicht einmal Bilinguen Klarheit schaffen können.

Das geht noch aus folgendem Fall hervor. In der Bilingue von Pesaro (Fabretti 69) entspricht dem zweifachen Ausdruck *haruspex fulguriator* der dreifache *netśvis trutnvt frontac*, so daß man schlechterdings nicht weiß, welche Worte einander eigentlich entsprechen. Die übrigen Bilinguen bieten nur Namen, so daß von dieser Seite keine weitere Aufhellung zu erwarten ist.

Ich sagte, daß die mittelmeerischen Sprachen, die womöglich mit dem Etruskischen verwandt sind, selbst so schlecht und fragmentarisch überliefert sind, daß sie zur Deutung nicht helfen. Auf einen ganz verunglückten Versuch, das Etruskische aus dem Griechischen zu erklären, muß ich noch hinweisen. Es ist das Werk Pirontis „Il deciframento della lingua etrusca“. Ich habe es im Gnomon, Bd. 11, besprochen und gezeigt, daß der Verfasser ganz unzulänglich vorbereitet und ohne einen klaren Blick für sprachliche Probleme sich an diese Aufgabe herangewagt hat. Durch den plötzlichen Tod Pirontis hat diese unerquickliche Diskussion einen tragischen Abschluß gefunden. Solcher Versuche, die etruskische Sprache durch Vergleichung mit irgendeiner beliebigen anderen Sprache zu deuten, hat es schon viele gegeben und wird es immer geben. Es ist schon wieder einer in Aussicht gestellt: Der Italiener Menicucci will das Kaukasische und das Sumerische heranziehen. Man kann schon heute sagen, daß alle Ergebnisse, die in diesem Buche durch Sprachvergleichung gefunden sind, falsch sind. Diese Methode führt niemals zu einer überzeugenden Deutung.

Das liegt daran, daß wir auf Schritt und Tritt durch Homonymien irregeführt werden und daß die phonetischen Gesetze, die für die eine Sprache gelten, willkürlich auf die andere übertragen werden. Dann werden die Worte durch diese phonetischen Gesetze so lange zurechtgebogen und gehämmert, bis wirklich die Gleichheit der Worte, die einander entsprechen sollen, erreicht ist. Es fehlt völlig der Maßstab dafür, wieweit man die Worte auf diesem Prokrustesbett bearbeiten darf, um noch den Anschein der Wissenschaftlichkeit zu wahren. Mit dieser Methode kann man alles beweisen, d. h. also nichts.

Nicht anders steht es, wenn man zum Vergleich nicht eine bestimmte Sprache herausgreift, sondern eine ganze Sprachengruppe, also etwa die Gesamtheit der indogermanischen Sprachen. Hier ist die Auswahl an Wortgebilden und Formen so überreich, daß man stets etwas findet, was formaliter vergleichbar ist und der Bedeutung nach in den Zusammenhang paßt.

Darüber geht nun Trombetti noch hinaus, indem er nicht nur die indogermanischen, sondern überhaupt alle erreichbaren Sprachen heranzieht. Er hat dafür eine wertvolle Vorarbeit geleistet, indem er alle Wortstämme, die nicht nur im Indogermanischen, sondern darüber hinaus in vielen anderen Sprachen mit derselben oder einer verwandten Bedeutung auftreten, in einem großen Lexikon zusammengestellt hat. Ich entnehme aus der Lingua Etrusca ein beliebiges Beispiel. Trombetti erklärt *cepen*, das „Opferpriester" bedeutet, als der „fassende" und vergleicht aus dem Indogermanischen lat. *cepi*, aisl. *haf-r*, ferner lett. *kjep-t*, Lazisch *χeb* „Hand", Lifu *kepe*, Bodo *khep*, Chin. *kiep* überall mit der Bedeutung „fassen". Oder er übersetzt *farϑan* mit „tragen", das nicht nur mit lat. *fero*, griech. φέρω verglichen wird, sondern auch mit Bantu *bara*, austral. *bar-*, Barriai *bara* allenthalben = „tragen". Trombetti argumentierte so: Wenn sich im Etruskischen Stämme finden, die nicht nur im Indogermanischen, sondern auch in anderen Sprachkreisen auftreten und überall dieselbe Bedeutung haben, so muß diese Bedeutung auch fürs Etruskische gelten. Es war zweifellos ein Verdienst Trombettis, die Sache von dieser Seite einmal betrachtet zu haben, und bei allen Kritiken, die erbarmungslos über ihn hereinhagelten, ist dieser Gesichtspunkt niemals in gerechter Weise hervorgekehrt worden. Jedenfalls hat aber auch diese Methode nicht zum Erfolg geführt. Man ist bei dieser Art der etymologischen Methode vielleicht noch mehr als bei der bloß indogermanisierenden dem Zufall preisgegeben. Die Stämme gehen niemals durch alle Sprachen oder Sprachkreise hindurch, sondern immer nur durch einen Teil derselben. Und es ist stets möglich, daß man die falsche Reihe zum Vergleich erwischt. Z. B. übersetzt Trombetti das vorhin erwähnte Zahlwort *śa* mit „vier", und es gelingt ihm, aus sehr entlegenen Sprachen Parallelen beizubringen. Übersetzt man es aber, was mit Rücksicht auf die erwähnte rätische Bilingue zu erwägen wäre, mit „sechs", so gewinnt man nicht nur sehr leicht den Anschluß ans Indogermanische, sondern auch an andere Sprachen, wie z. B. ans Hebräische *ses*, Baskische *sey*, Suaheli *sitta*. Diese Reihe beweist, wie wenig eindeutig die Ergebnisse dieser Methode sind. Und natürlich ist hier die Möglichkeit, eine passende Form in anderen Sprachen zu finden, in noch viel höherem Maße gegeben, als wenn man sich nur auf die indogermanischen Sprachen beschränkt. Alle diese Erwägungen haben mich zu der Überzeugung geführt, daß die etymologische Methode in jeder Form abzulehnen ist.

Wenn trotzdem die Arbeiten Trombettis ihren Wert behalten, so liegt das daran, daß er zugleich auch die kombinatorische Methode benutzt hat und dadurch Ergebnisse erzielte, die der Kritik standhalten.

So bleibt also nur die kombinatorische Methode aussichtsreich. Deren Wesen besteht darin, daß die etruskischen Texte aus sich selbst heraus erklärt werden, ohne Zuhilfenahme fremder Sprachen. Das geschieht, indem kurze Beischriften zu Figuren auf Spiegeln, Gemmen, Urnen, Vasen, Wandgemälden und zu Bronzestatuetten in Beziehung gesetzt werden. Die gefundenen Bedeutungen müssen dann an allen Stellen, wo das Wort vorkommt, passen. Da wir

über das etruskische Namensystem genau Bescheid wissen, besonders seit den bahnbrechenden Untersuchungen W. Schulzes in dem Werke „Zur Geschichte der lateinischen Eigennamen", so sind uns auch die Bezeichnungen für „Sohn", „Enkel" usw. bekannt. „Sohn" heißt *clan*, „Enkel" *nefiś*, „Tochter" *sec* oder *seχ*, „Gattin" *puia*. Aus Dedikationsinschriften kennen wir das Wort für „geben", nämlich *turke*. *nefiś* „Enkel" macht einen indogermanischen Eindruck und ist vielleicht Lehnwort, kommt aber auch auf der Lemnosstele in der Form *naφoϑ* vor. *turce*, zu teilen in *tur+ce*, heißt „*dedit*". Der Stamm erinnert ans indogermanische **do*, das mit *-r*-Erweiterung in griech. δῶρ-ον erscheint. Das Etruskische kennt bekanntlich keine Media, sondern nur Tenuis und Aspirata. Dagegen sind die anderen Wörter ohne halsbrecherische Akrobatik nirgends anzuschließen. Dieses Rätsels Lösung liegt darin, daß das Etruskische eine Mischsprache ist, und zwar glaube ich, daß hier mehrere Schichten übereinanderliegen, vorindogermanische, indogermanische und nichtindogermanische. Diese Erkenntnis steht in völligem Einklang mit der Feststellung H. Günthers in der „Rassenkunde Europas" (S. 162), daß im etruskischen Volke vier Rassen zu erkennen sind, nämlich die westische, ostische, vorderasiatische und nordische. Wie bei den anderen Völkern, die von der nordischen Rasse überlagert sind, so ist auf diese auch bei den Etruskern das Kultur- und Kunstschaffen und auch ihre große politische Bedeutung im VII. und VI. Jahrh. zurückzuführen.

Ich führe nun das Glanzstück der kombinatorischen Methode vor. Ich sagte vorhin, daß uns die Namen der ersten sechs Zahlen auf zwei Würfeln bekannt sind, nämlich *ϑu zal ci śa maχ huϑ*. Diese Zahlen kommen auch sonst häufig vor, besonders auf Grabinschriften, um das Alter anzugeben, und auf Ritualtexten, wo die Opfergaben gezählt werden, so z. B. auf der schon erwähnten Agramer Mumienrolle, ferner auf der Tontafel von Capua, die nächst den Agramer Binden am umfangreichsten ist und sich in Berlin befindet. Sie bildet das Hauptbeweisstück dafür, daß die Etrusker im VI. Jahrh. bis nach Kampanien vorgedrungen waren. Ferner finden sich die Zahlen auf dem Cippus Perusinus, der, wie es scheint, einen Vertrag über gemeinsame Benutzung eines Grabes durch zwei Familien enthält. Hier werden entweder die Grabkammern oder Flächenmaße gezählt. Über den Text selbst bestehen noch die größten Meinungsverschiedenheiten. Schließlich finden sich die Zahlen auf den Grabinschriften hoher Beamter, wo angegeben ist, wie oft ein Amt verwaltet wurde.

Die sechs Würfelzahlen sind nun in der verschiedensten Weise geordnet worden. Ich greife die Beweisführung Torps heraus, um zugleich das Wesen der kombinatorischen Methode zu erläutern. Er geht aus von den zusammengesetzten Zahlen, die uns in Grabinschriften zur Angabe des Lebensalters häufig begegnen, die sich aber auch auf der Agramer Rolle ungefähr achtmal finden. Es ist nun auffallend, daß diese Zehnerzahlen nicht in einheitlicher Weise gebildet werden, sondern in zweifacher. Es gibt die Formen: *cisealχlsc* und

ciemcealχls. Viele Forscher haben vermutet, daß beidemal Addition vorliegt. Die erste Form ist zu trennen in *cis-cealχls-c*, die zweite in *ci-em-cealχls*. Beide stehen im Genitiv, der durch *-s* bezeichnet wird. Im ersten Falle haben *cis* und *cealχls* das *-s*-Suffix, im zweiten nur das *cealχls*. *ci* ist der Einer und *cealχ(l)* der Zehner, der wahrscheinlich von *ci* gebildet ist. Im ersten Falle sind die Zahlen durch *-c* verbunden, das *-c* wird dem zweiten Worte angehängt wie das lateinische *-que* und hat die Bedeutung „und". Das steht heute bombenfest; dieses *-c* ist noch an vielen Stellen nachzuweisen. Im zweiten Falle sind Einer und Zehner durch *-em* verbunden. *-m*, meist *-um*, ist heute auch in der Bedeutung „und" erwiesen und wird in vielen anderen Fällen wie *-c* verwendet. Aber wenn das *-em* in *ciemcealχls* „und" hieße, so müßte erstens das *-em* bei *cealχl* angehängt sein, nicht bei *ci*, und zweitens müßte *ci* auch das Genitivzeichen *-s* haben wie in *cisceal χlsc*. So ist hier Addition ausgeschlossen, und es muß also Subtraktion vorliegen. *-em* bedeutet folglich hier nicht „und", sondern „*de*" wie in lat. *duodeviginti*.

Es ist von vornherein anzunehmen, daß die *-em*-Verbindung nur bei den kleinsten Zahlen verwendet wurde. Da sie sich nur bei den drei Zahlen *ci*, *zal*, *θu* findet, so sind dies also die drei niedrigsten Zahlen. Während im Lateinischen nur bis duo subtrahiert wird, wird im Etruskischen auch noch „drei" abgezogen. Dazu paßt es vorzüglich, „daß in den bis jetzt bekannten Texten die Additionsbezeichnung nicht über 6 + Zehner hinausgeht". Bei 7 + Zehner beginnt dann die Subtraktion. „Wo die Addition aufhört, fängt die Subtraktion an." Torp sagt dann wörtlich: „Selbst wenn für die Zahlen 7, 8 und 9 + Zehner beide Bezeichnungen nebeneinanderhergingen wie im Lateinischen z. B. *viginti octo* und *duodetriginta*, so würde doch dieser Umstand gegen meine Annahme nichts beweisen, wohl aber darf in der Tatsache, daß sie nicht nebeneinanderhergehen, eine nicht unerhebliche Stütze für dieselbe gefunden werden." Torp bemerkt ferner, daß die Römer die subtrahierende Zahlenbezeichnung von den Etruskern entlehnt haben, weil sie sonst in den indogermanischen Sprachen nicht üblich sei. Bemerkenswert sei, daß in *duode-* und *unde- duo* und *unus* unflektiert seien wie im Etruskischen *ci* und *zal* in *ciemcealχus* und *eslemcealχus*. *zal* verändert sich nämlich, wenn eine Enklitika hinzutritt, in *esl-*.

Von den drei Zahlen *ci*, *zal* und *θu* kann nur *θu* „eins" sein, weil die beiden anderen mit deutlichen Pluralen verbunden werden.

In den Agramer Binden folgen nun die drei Zahlen *ciem. cealχuś*, *eslem. cealχuś* und *θunem. cialχuś* aufeinander, wenn auch nicht unmittelbar. Vielleicht sind diese drei Zahlen als aufeinanderfolgende anzusehen. Bedeuten sie etwa 27, 28, 29, so wäre *ci* „drei", *zal* „zwei", *θu* „eins". Das ist ein Schlag für die Indogermanisierer; denn diese haben *θu* immer zu *duo* gestellt. Aus dieser Ordnung ergibt sich nun auch die Reihenfolge der Zahlen von 4 bis 6; denn die Zahlen sind auf antiken Würfeln meist so geordnet, daß die Summe der Zahlen der einander gegenüberstehenden Seiten 7 beträgt. Das besagt der Vers: ἓξ ἓν πέντε δύο τρία τέσσαρα κύβος ἐλαύνει. Es kommt aber auch häufig vor,

daß die einander gegenüberstehenden Seiten aufeinanderfolgende Zahlen haben, dann stehen sich also 1 : 2, 3 : 4, 5 : 6 gegenüber. Die letztere Anordnung scheidet aus; denn auf den Würfeln stehen *zal* und *maχ* in Opposition. Wenn aber *zal* = „zwei" ist, so müßte die Zahl „eins" gegenüberstehen, *maχ* kann aber nicht „eins" bedeuten, da *ϑu* = „eins" ist.

So bleibt nur die andere Anordnung, nach der die Summe der Zahlen der einander gegenüberstehenden Seiten 7 ausmacht. Und da ergibt sich dann die Reihenfolge: *ϑu, zal, ci, śa, maχ, huϑ*.

Alle Einwände gegen diese Theorie sind zerschellt. Es würde mich aber zu weit führen, auf diese einzugehen.

Ich habe vorhin erwähnt, daß das etruskische *śa* in dem rätischen *saśadis* stecken könnte, das auf der Bilingue dem lat. *sexti* gleichgesetzt war. Es besteht die scheinbare Alternative: Entweder das Rätische ist ein etruskischer Dialekt, dann müßte *śa* „sechs" bedeuten, nicht „vier", wie Torp annahm; oder das Rätische ist eine vorwiegend indogermanische Sprache, die vom Etruskischen stark abweicht, wie Goldmann vermutet. Zur Entscheidung dieser Alternative reicht diese Bilingue nicht aus. Denn *śa* könnte auch im Etruskischen „sechs" bedeuten, und diese Auffassung wäre unter gewissen Voraussetzungen noch mit Torps Theorie vereinbar. Wenn man in seiner Reihenfolge *huϑ* und *śa* austauscht, so bedeutet *huϑ* „vier", *śa* „sechs". Die Gleichung *huϑ* = „vier" wäre von weiterer Bedeutung. Oštir hat nämlich darauf hingewiesen, daß sich bei Stephanos von Byzanz die Notiz findet, die attische Τετράπολις habe früher Ὑττηνία geheißen. Das etruskische *huϑ* scheint dem vorgriechischen Ὑτ- in Ὑττηνία zu entsprechen. Darnach würde *huϑ* „vier" bedeuten. Für diese Gleichung hat sich besonders Kretschmer eingesetzt. Wenn das richtig wäre, so müßten die Zahlen auf den Würfeln anders geordnet sein, nämlich so, daß die Summe der gegenüberstehenden Zahlen nicht 7 ergibt, sondern die Differenz 3. Dann stünden gegenüber 1 : 4, 2 : 5, 3 : 6. Da sich aber diese Anordnung auf antiken Würfeln sonst kaum nachweisen läßt, so bleibt es gewagt, sich von der Zahlentheorie Torps zu entfernen.

Man hat in letzter Zeit oft die Meinung wiederholt, daß durch die kombinatorische Methode keine neuen Ergebnisse mehr zu gewinnen seien; diese Methode sei nunmehr erschöpft, und wenn man nicht einmal eine längere Bilingue finde, so sei jede weitere Hoffnung auf eine Enthüllung der etruskischen Sphinx verschlossen.

Und doch glaube ich, einen neuen Weg gefunden zu haben, der sogar nach dem Urteile Kretschmers, Nordens, Altheims, Schachermeyrs u. a. zum Ziele führen könnte.

Meine Untersuchungen erstrecken sich vor allem auf die schon eingangs erwähnten Mumienbinden. Diese Binden bildeten ursprünglich, ehe sie zum Einwickeln der Mumie verwendet wurden, eine einzige, einheitliche Buchrolle von ungefähr 35—40 cm Breite. Die Länge betrug mehrere Meter. Auf dieser war nun der Text nicht fortlaufend geschrieben, sondern in Kolumnen geordnet,

die nebeneinanderstehen. Von ihnen sind noch 12 erhalten, es sind aber sicher mehr gewesen. Die ersten Kolumnen sind verloren, die letzten am linken Ende der Rolle sind vollständiger erhalten. Es wird im Etruskischen von rechts nach links geschrieben, und auch die Kolumnen folgen von rechts nach links aufeinander.

XII XI X IX VIII VII VI V IV III II I

Neues Fragment

Da nun die Leinwandrolle in ihrer Breite von etwa 40 cm zum Einwickeln der Mumie zu wenig schmiegsam war, haben die Einbalsamierer die Leinwand der Länge nach in mehrere Streifen auseinandergerissen. Jeder Streifen enthält nun von mehreren nebeneinanderstehenden Kolumnen 5—6 Zeilen. Krall gelang es, vier von den Binden so aneinanderzufügen, daß von manchen Kolumnen ein fortlaufender Text von 22—23 Zeilen wiederhergestellt wurde. Darauf fehlte ein Streifen, dann ist wieder einer erhalten, der sich aber bis jetzt nicht ganz genau einordnen ließ, und am Ende fehlt wieder mindestens ein Streifen. Herbig fand 1910 im Agramer Museum noch ein kleines Stück im Eingeweideschutt, das Krall entgangen war. Es enthält Stücke von zwei Kolumnen. Seine Einordnung ist bis jetzt ein Problem gewesen, aber ich glaube, daß sie mir in meiner letzten Arbeit, die im 9. Bande der Studi Etruschi, der Hauptzeitschrift für diese Wissenschaft, in Florenz erscheint, gelungen ist.

Die Arbeit der Deutung war nun dadurch erschwert, daß der Text durch die fehlenden Bindenstücke dauernd unterbrochen war. Man hatte immer nur kleinere oder größere Bruchstücke unter der Hand. Diese Lücken zu schließen und den Textzusammenhang herzustellen, war meine erste Aufgabe. Wie war das möglich bei einem Texte, dessen Sinn wir nicht verstehen? Auf mechanischem Wege, einfach dadurch, daß der Text in verschiedenen Kolumnen sich wiederholt. Man braucht nur den erhaltenen Text der einen Kolumne in einer parallelen Kolumne einzusetzen, wo ein Bindenstreifen ausgefallen und also der Text unterbrochen ist. Es war natürlich schon längst aufgefallen, daß gewisse Partien in verschiedenen Kolumnen einander sehr ähnlich sind. Trombetti hat diese Stellen sogar in seiner Lingua Etrusca in einer großen Tabelle zusammengestellt, aber man war nicht auf den Gedanken gekommen, daß sich die parallelen

Kolumnen gegenseitig ergänzen. Bekannt war, ehe ich an die Arbeit ging, nur die Parallelität der II., IV., V. und IX. Kolumne. Diese vier haben alle ähnlichen Text. Dagegen war es der Forschung entgangen, daß diese Parallelität auch zwischen der III. und VIII. Kolumne besteht, weil diese beiden Kolumnen so zerrissen sind, daß in beiden Kolumnen nur drei kurze Stellen mit gleichem Texte erhalten sind. Aber diese genügen, um aus dem Aufbau des Ganzen beweisen zu können, daß auch die III. und VIII. Kolumne gleichen Text hatten. Diese liegen nun glücklicherweise in solcher Form vor, daß auch sie sich gegenseitig ergänzen; es sind gerade in der einen Kolumne die Stellen erhalten, die in der anderen verloren gegangen sind.

Dabei stellte sich ferner heraus, daß der Text der III. Kolumne mit dem der IV. im Zusammenhang steht und ein Ganzes bildet, ebenso wie die VIII. und IX. Kolumne einen zusammenhängenden Text bilden, dessen Anfang und Ende wir jetzt genau bestimmen können. Es gelang mir schließlich, den kompletten Text wiederherzustellen, der in der III. und IV. Kolumne 60 Zeilen, in der VIII. und IX. Kolumne 52 Zeilen umfaßte. Der Anfang des Abschnitts in der VIII. Kolumne ist erhalten, ebenso das Ende in der IV. und IX. Kolumne. Vor und nach den Abschnitten findet sich je ein freier Raum, durch den sie von den anderen Abschnitten abgesetzt sind.

Wenn der Abschnitt in der III./IV. Kolumne um 8 Zeilen länger ist als der in der VIII./IX., so liegt das daran, daß die Abschnitte nicht wörtlich übereinstimmen, sondern gewisse Abweichungen zeigen, die aber regelmäßig wiederkehren. Sie bestehen darin, daß gewisse Wendungen in dem einen Abschnitt vorhanden sind, im parallelen Abschnitte fehlen oder durch andere, gewiß häufig synonyme Ausdrücke ersetzt sind. Diese Abweichungen treten aber mit einer solchen Gesetzmäßigkeit auf, daß sie mit unbedingter Sicherheit bei der Ergänzung der fehlenden Stellen in Rechnung gestellt werden können.

Die parallelen Texte lassen sich nun in eine Anzahl g l e i c h g e b a u t e r s t r o p h e n a r t i g e r G e b i l d e einteilen, deren Gliederung mit verblüffender Regelmäßigkeit sich in den einzelnen Abschnitten wiederholt. Diese Strophen bilden mit ihrem gesetzmäßigen Bau eine Hauptstütze für die Ergänzung der einzelnen Abschnitte, sie bildeten sogar den Ausgangspunkt meiner Untersuchungen; denn sie waren teilweise, freilich ohne System, schon früher erkannt und z. B. bei Trombetti berücksichtigt. Die Abschnitte der III./IV. Kolumne, bzw. der VIII./IX. Kolumne haben die gleiche Anzahl von Strophen mit gleichem Bau und gleicher Gliederung. In der V. Kolumne fehlen zwei Strophen am Anfang, während am Ende eine Wiederholung der letzten drei Strophen festzustellen ist, freilich mit beträchtlichen Variationen. In der II. Kolumne tappen wir am meisten im Finstern. Hier ist nur das Ende der einen Strophe und der Anfang der folgenden erhalten, zwei Strophen, die ziemlich in der Mitte des Abschnitts liegen. Der Anfang dieses Abschnitts ist daher nicht mehr zu ergänzen, das Ende ist wenigstens den Umrissen nach wiederherzustellen, da wir eine gleiche Abfolge der Strophen voraussetzen dürfen wie in den anderen Ab-

schnitten. Da ich durch meine Ergänzungen genau berechnen konnte, wieviele Zeilen jede Kolumne durchschnittlich hatte, nämlich 36, so mußte die Ergänzung in der II. Kolumne den vorliegenden Raumverhältnissen Rechnung tragen, und so konnte ich das Ende auch dieses Abschnitts genau feststellen. Auf ihn folgte der große Abschnitt der III./IV. Kolumne, der mit seinem Anfang in die II. Kolumne zurückreichte.

Ich konnte also genau konstatieren, wieviele Bindenstreifen ausgefallen sind. Es ist ein Streifen in voller Breite am Ende der Kolumnen, der 5 Zeilen umfaßte[1]), und ein schmaler von etwa 2 cm Breite in der Mitte der Kolumnen. Diesen schmalen Streifen haben wohl die Taricheuten zum Zuschnüren der Mumie verwendet, er ist aber nicht mehr auffindbar. Die Arbeit war dadurch erschwert, daß die Bindenstreifen nicht in gleicher Länge erhalten sind und daher in manchen Kolumnen ausfallen. So fehlt z. B. in III der Text von zwei Binden, also 11 Zeilen im Vergleich zu den besser erhaltenen Kolumnen; aber auch diese Lücken konnten größtenteils geschlossen werden.

Was ist nun mit diesen Ergänzungen gewonnen? Nicht weniger als die Voraussetzung der Deutung überhaupt. Denn jetzt erst haben wir den Überblick über einen großen zusammenhängenden Text, der in strophenartige Teile zerlegt werden kann. Diese können dank der Wiederholung gewisser Wendungen miteinander verglichen und in Beziehung gesetzt werden, während es vorher nur möglich war, abgerissene Stücke zu interpretieren, wobei der Willkür Tür und Tor geöffnet war. Diese Gedankengänge bis hierher habe ich im 8. und 9. Bande der Studi Etruschi bekannt gemacht.

Wenn ich jetzt zeige, auf welchem Wege man von der gewonnenen Basis zu einer endgültigen Deutung gelangen kann, so habe ich diese Untersuchungen noch nicht veröffentlichen können.

Die von mir gefundenen Strophen, die ich mit großen lateinischen Buchstaben bezeichne, stimmen alle darin überein, daß stets am Anfang der Name eines Gottes steht. In der VIII./IX. Kolumne ist es *neϑunsl*, d. i. lat. *Neptunus*. Daß sich die beiden Namen entsprechen, wissen wir mit Sicherheit aus Darstellungen auf Spiegeln, wo Poseidon mit dem Dreizack als *neϑuns* bezeichnet ist. Da nun sämtliche Strophen der VIII. und IX. Kolumne dem Neptun gewidmet sind, nenne ich diese den *Neptun*- oder *neϑunsl*-Abschnitt. Aus dieser Tatsache allein geht schon hervor, daß es sich hier um das Ritual eines Neptunsakrifiziums handelt.

Dem Neptun entspricht in der III. und IV. Kolumne der Name *crapśti*. Dieser ist nicht mit einer lateinischen Gottheit zu identifizieren, wohl aber mit dem umbrischen *Grabovius*, wie schon Goldmann erkannt hat. Vor dem Namen der beiden Götter steht stets das Wort *flere*. Es heißt *flere neϑunsl* und *flere in crapśti* oder bloß *flere crapśti*. Man hat bis jetzt *flere* immer mit „Statue" übersetzt, weil sich das Wort oft auf Bronzestatuetten findet. In den Agramer Binden paßt keinesfalls die Bedeutung „Statue", weil es

1) Zu ihm gehörte das neue Fragment.

kein Beispiel dafür gibt, daß Opfer oder Gebete den Statuen dargebracht werden, statt den Göttern selbst. Also hat *flere* die Bedeutung „numen, genius“, und diese paßt auch stets auf den Bronzestatuetten, da neben dem Worte *fleres* immer ein Göttername im Genitiv steht. *flere neϑunsl* heißt also „numen Neptuni“, *flere in crapśti* „numen Grabovi“. Im Umbrischen ist Grabovius ein Beiname des Mars und des Jupiter; ich glaube, daß im Etruskischen der Gott Mars gemeint ist. Ich nenne wegen dieses Namens den Text der III. und IV. Kolumne den *crapśti*-Abschnitt. *neϑunsl* ist Genitiv, der von *flere* abhängt. Es muß also auch *crapśti* Genitiv sein; die Endung ist *-ti*. Vorher hielt man diese für lokativisch. So übersetzte z. B. Trombetti den Ausdruck *flere in crapśti* mit „statua in lecto“ und baute darauf seine Theorie auf, nach der in diesen Partien der Ritus eines Lectisterniums beschrieben sei. Dagegen spricht folgendes: Es ist nicht einzusehen, warum in dem einen Abschnitt bei sonst gleichem Texte der Name des Gottes Neptun genannt ist, in dem anderen hingegen ganz allgemein „Statue auf der Kline“; es müßte beidemal der Name des Gottes erwartet werden.

Auffallend ist es nun, daß in der V. Kolumne und ebenso in der II. an Stelle des *flere neϑunsl* und des *flere in crapśti* der Ausdruck *eiser śic śeuc* eintritt. Wir wissen, daß *eiser* „Gott“ oder „Götter“ bedeutet. Das berichtet uns Sueton, vita Augusti 97. Ein Blitz riß unter dem Bilde des Kaisers auf dem Kapitol den ersten Buchstaben seines Beinamens Caesar weg. Dies wurde so ausgelegt, daß er noch 100 Tage leben werde, da der Buchstabe C diese Zahl bedeute, und er werde unter die Götter aufgenommen werden, da *aisar*, der Rest von dem Namen *Caesar*, auf etr. „Gott“ bedeute. *eiser* auf den Agramer Binden heißt also schlechtweg „Gott“, und dazu sind die beiden undeutbaren Adjektive *śic śeuc* gefügt. Das doppelte *-c* in *śic śeuc* entspricht dem lat. *et–et*. Da nun von *eiser* auch die Form *ais* vorkommt, die Endung *-er* aber an anderen Stellen als pluralisch nachzuweisen ist, so verstehe ich *eiser* als „Götter“, besonders noch deshalb, weil auch sonst in den *eiser*-Abschnitten im Gegensatz zum *neϑunsl*- und *crapśti*-Abschnitt pluralische Formen nachweisbar sind. Das Geheimnis, was für Götter, die hier zusammengefaßt sind, gemeint seien, steckt in dem unverständlichen *śic śeuc*. Ich nenne die II. Kolumne den ersten *eiser*-Abschnitt, die V. den zweiten.

Es handelt sich bei allen vier Abschnitten ohne Zweifel um Opferrituale. Vielleicht liegt also in dem Text der Agramer Binden ein Ausschnitt der etruskischen libri rituales vor, die Cicero, de divin. I 33, 72 nennt. Da am Anfang jedes neuen Abschnitts eine Zahl steht, diese Zahlen aber alle unter 30 liegen, wenn man Torps Theorie zugrundelegt, so hat dieser wohl nicht mit Unrecht geschlossen, daß die Binden ein Kalendarium darstellen, in welchem angegeben war, welche Opfer an jedem Tage den bestimmten Göttern darzubringen waren. Wir können in einigen Fällen sogar die Monatsnamen, die neben den Zahlen stehen, nachweisen, da uns die etruskischen Monatsnamen als Glossen überliefert sind.

Es ist nun sehr merkwürdig, daß zwischen den langen, sich über mehrere Kolumnen erstreckenden Abschnitten häufig ganz kurze stehen, die nur zwei bis drei Zeilen umfassen, aber auch mit einem Monatsdatum eingeleitet werden. Ich konnte nachweisen, daß in diesen auf frühere größere Abschnitte zurückverwiesen wird; es soll an dem jeweiligen Termin dem Gott B ein Opfer dargebracht werden wie früher dem Gotte A.

Ich will wenigstens ein Beispiel anführen (XI 14—16):

cntnam ϑesan fler veiveś ϑezeri
etnam aisna . . iχ huϑiś zaϑrumiś
flerχve t--neϑunśl in ϑunt ei tul var.

Das übersetze ich mit Anlehnung an frühere Wortdeutungen so: „Am selben Morgen ist ein Opfer (*fler*) dem Veiovis darzubringen, ebenso ein *aisna* (ebenfalls ein Opfer) wie am 26. beim *flerχva* (Sakrifizium) des Neptun.“ Es wird hier auf das große Neptunsakrifizium der VIII. und IX. Kolumne zurückverwiesen, wo sich das angegebene Datum und auch die undeutbaren Worte *ei tul var* wiederfinden. Neu an dieser Übersetzung ist die Gleichung *veiveś* = *Veiovis*, die lautlich keine Schwierigkeiten macht. *Veiovis* wurde im Etruskischen zu **Veiuviś*; denn im Etruskischen wird *o* stets mit *u* wiedergegeben. Das *-uv-* wurde zu *v* zusammengezogen. Neu ist ferner die Unterscheidung eines *fler*-Opfers und eines *aisna*-Opfers. In der Tat zeigt auch der große Neptunabschnitt die Teilung in *fler* und *aisna*. *fler* steht am Anfang des Abschnitts, *aisna* am Ende. Da in dem umbrischen Opferritual von Iguvium, das uns auf mehreren großen Tafeln seit 500 Jahren bekannt ist, immer erst von einem Tieropfer, dann von einem Kuchen- und Weinopfer die Rede ist, so kann man annehmen, daß *fler* ein Tieropfer, *aisna* ein Wein- oder Kuchenopfer bezeichnet. Das Wort *aisna* kommt in der Form *esono* auch im Umbrischen vor, bedeutet aber dort allgemein „Opfer“.

In den Iguvinischen Tafeln wechseln auch lange, ausführliche Opfervorschriften mit ganz kurzen ab, in denen auf die langen Abschnitte verwiesen wird. Da sich in den langen Abschnitten Gebete finden, die eine ähnliche Strophenform aufweisen wie in den Agramer Binden, so glaube ich, daß wir mit Hilfe der Iguvinischen Tafeln zu einer Deutung des etruskischen Textes gelangen können. Doch stellte sich mir bei näherer Untersuchung heraus, daß die Agramer Strophen im Aufbau noch mehr den Gebeten gleichen, die Cato in de re rustica überliefert hat. Diese sind aber im Gegensatz zu den Agramer Texten für den Privatgebrauch bestimmt. Man muß also die Catonischen Gebete mit Hilfe der Iguvinischen Tafeln in eine Form bringen, die zu einem Staatsopfer paßt. Dann hat man gleichsam eine Bilingue, die man dem etruskischen Text unterlegen kann. Es ist klar, daß das nicht restlos gelingen kann, da das Opferritual jeder einzelnen Stadt lokales Kolorit zeigt. Aber es ist dies der einzige Weg, auf dem wir in dieser schwierigen Frage vorwärtskommen können.

Als ich die römisch-umbrischen Gebete des näheren durchforschte, ergab sich

mir eine feststehende Topik, die mit gewissen Variationen in allen Gebeten wiederkehrte, nicht nur in den genannten, sondern auch in allen anderen, die uns noch bei Livius, Macrobius und auf Inschriften überliefert sind. Unter letzteren sind am wichtigsten die Acta sacrorum saecularium vom Jahre 17 v. Chr., in denen sich die Gebete zur Säkularfeier erhalten haben. Gebete bei Dichtern sind für unsere Zwecke nicht tauglich, da sie literarisch-hellenistisch verfärbt sind. Das einzige brauchbare ist das bei Plautus, Merc. 678f., das altertümliche Formen bewahrt hat.

Ich fand nun folgende Teile des Gebets: Zuerst die Invocatio, die Anrufung des Gottes, die bei Gebeten strenger Form nur den Namen enthält, höchstens mit der Beifügung *pater, sancte, numen* oder ähnlich. Während in den Iguvinischen Gebeten die Invocatio vor jedem Satz wiederholt wird, stimmen die römischen Gebete mit den etruskischen darin überein, daß nur am Anfang jeder Gebetsstrophe die Gottheit gerufen wird.

Den nächsten Teil nenne ich Oblatio. In ihm werden dem Gott die Opfergaben genau aufgezählt, wobei häufig hinzugefügt wird, für wen, für welche Stadt die Opfer dargebracht werden. Nach dem Prinzip des do, ut des folgt nun die Placatio, durch die der Gott versöhnt werden soll. Die Kennworte dieses Teils bildet die häufige Verbindung *sis volens propitius*, die fast in keinem römischen oder umbrischen Gebet fehlt. Servius, ad Aen. I, 733, berichtet uns ausdrücklich, daß diese Wendung aus der etruskischen Disziplin stamme, dort aber sei die Formel syndetisch, während sie im Lateinischen asyndetisch ist. Daß Servius recht hat, geht daraus hervor, daß in den ältesten lateinischen Gebeten, die offenbar noch unabhängig waren vom etruskischen Einfluß, die *volens propitius*-Formel fehlt wie z. B. im Gebet der Arvalen *enos Lases iuvate* usw. In den etruskischen Worten *ϑans haϑec repinec* glaube ich die Worte sis volens propitius gefunden zu haben. Stets folgt nämlich auf das *volens propitius* der Name dessen, dem der Gott seine Gnade schenken soll, und zwar immer im Dativ. Bei der Auffassung von der magischen Kraft des Gebets darf keinesfalls der Name des Opfernden oder der Stadt, für die geopfert wird, fehlen. Sonst wäre das Gebet wirkungslos. So mußten, wie Livius 41, 16, 1 erzählt, in Lanuvium die *Latinae feriae* wiederholt werden, weil der Priester beim Gebet die Worte „*populo Romano Quiritium*" zu sprechen vergessen hatte. Es steht also in römischen Gebeten stets *populo Romano Quiritium*, auf den Iguvinischen Tafeln *ocre Fisi tote liovine*, d. h. „der Fisischen Burg, der Iguvinischen Stadt". In den Agramer Binden folgt nun stets auf *haϑec repinec*, die ich mit „*volens propitius*" übersetzte, die Formel *śacnicleri cilϑl śpureri meϑlumeric enaś*. In dieser muß also der Name der Stadt stecken, aus der die Agramer Binden ursprünglich stammen. Da schon früher ziemlich eindeutig aus anderen kürzeren Inschriften *śpureri* als „Stadt", *meϑlumeri* als „Volk" gedeutet worden ist, so muß *enaś*, Nominativ *ena*, der Name der Stadt sein. Die anderen Forscher übersetzten *enaś* mit „dieser" oder „unser", aber das ist unmöglich, weil in einem Gebet der Name der opfernden

Stadt niemals fehlen darf. Dieser Stadtname ist von Etrurien nicht überliefert. Man könnte an *castrum Inui* (vgl. Aen. 6, 775) erinnern. Zu vergleichen ist noch eher *Enna* in Sizilien, eine Stadt der Elymer, die auch aus Kleinasien eingewandert und mit den Etruskern verwandt sind, wie A. Schulten nachgewiesen hat.

Ich sagte vorhin, daß auch in der Oblatio häufig angegeben wird, für welche Stadt das Opfer dargebracht wird. In diesem Falle steht dieselbe Formel mit *pro*. Im Umbrischen heißt es, dies Opfer gilt *ocreper Fisiu, totaper iiovina* „pro arce Fisia, pro urbe Iiovina". Dem entspricht das Etruskische *śacnicśtreś cilϑś śpureśtreś enaś*. Die letzten beiden Worte heißen demnach „pro urbe Ena". Das *pro* wird also im Etruskischen durch das Suffix *-treś* ausgedrückt, im Umbrischen durch *-per*. Es entspricht somit das *śacnic-ś-treś* dem umbrischen *ocre-per*, das *śpure-ś-treś* dem umbrischen *tota-per*. *śacnicśtreś* hat als Stamm *śac* „heilig", der auch im Lateinischen erscheint, aber ans Indogermanische außerhalb Italiens nicht anzuschließen geht. Ich halte daher *sac-er* mit anderen Forschern für ein Lehnwort aus dem Etruskischen. Da nun **śacnic-* nicht „Burg" heißen kann, aber doch dem umbr. *ocre* „Burg" entspricht, so verstehe ich **śacnic-* als „heiliger Bezirk"; denn in Iguvium war die Burg der heilige Bezirk wie in Rom das Kapitol, in Athen die Akropolis. Und wahrscheinlich war auch in *Ena* der heilige Bezirk die Burg dieser Stadt. Wie im Umbrischen das *Fisiu* wird *cilϑ-l* ein Adjektiv zu *śacnicleri* und *cilϑ-ś* zu *śacnicśtreś* sein. *Fisiu* im Iguvinischen ist abgeleitet vom Gotte *Fisus*, und so wird etr. *cilϑ* vom Gotte *cil-en* kommen, der uns von anderer Seite bekannt ist und auch im Gentilnamen des Maecenas als *Cilnius* weiterlebt.

Um auf weitere Einzelheiten zu verzichten, will ich wenigstens die Übersetzung einer vollen Gebetsstrophe vorführen; ich wähle die Strophe B in der IX. Kolumne (Z. 7—13):

Invocatio: *flere neϑunsl*
Numen Neptuni,

Oblatio: *un mlaχ nunϑen zuśleve zarve faśei-c*
tibi sacrificatur tauro ? liboque.
ecn zeri lecin in zec fler[2]) *ϑezince*
haec cerimonia pia, haec sacra hostia facta est
śacnicśtreś cilϑś śpureśtreś-c enaś
pro arce Cilthia proque urbe Ena
eϑrse tinśi tiuri-m avilś χiś
statuta die menseque annorum omnium.

Placatio: *cisum pute tul ϑans haϑec repinec*
terque potus funditur (ut) sis volens propitiusque
śacnicleri cilϑl śpureri meϑlumeri-c enaś
arci Cilthiae, urbi populoque Enae.

2) Beachte den Chiasmus mit dreifachem Reim: *zer(i) lec-in* / *in zec fler*

In dieser Strophe fehlen zwei Teile des Gebets: Die **Postulatio**, die in Gebeten allgemeinen Inhalts durch die Placatio ersetzt wird, und die **Acceptatio**, d. h. die Bitte um gnädige Annahme des Opfers. Auch in den italischen Paralleltexten enthalten die Gebetsstrophen selten die gesamte Topik.

Zum Schluß greife ich ein Problem heraus, das von weiterem Interesse ist und die Struktur des etr. Verbums betrifft. Ich habe soeben den Satz *ecn zeri lecin in zec fler θezince* passivisch übersetzt, nämlich *θezince* „wurde gemacht". In den Sprachen mit **passivischer Bedeutung des transitiven Verbs** unterscheidet sich dieses nicht vom aktiven intransitiven Verb. Aber die Bedeutung des Verbs ist passivisch. Diese Sprachen, zu denen das Baskische, die kaukasischen Sprachen und nach den ausgezeichneten Forschungen Friedrichs auch das Urartäische gehören, haben keinen Akkusativ und kein Akkusativobjekt, sondern dieses wird Subjekt zum passivischen Verb. Der Umstand, daß das Etruskische keine besondere Akkusativform hat, zwingt zu der Annahme, daß hier das Verb passivische Bedeutung hatte. Das Etruskische zeigt sich griechischen Akkusativen gegenüber ganz unempfindlich, indem es diese wie Nominative behandelt; so findet sich z. B. *crisiθa* = Χρυσηΐδα, *tevcrun* = Τεῦκρον, *zetun* = Ζῆθον. Die fehlende Akkusativform wird auch nicht durch eine strenge Wortstellung ersetzt wie etwa in den neueren Sprachen. Mir scheint die schon erwähnte urartäische Sprache, die auch zeitlich am nächsten steht, hinsichtlich ihrer Struktur am ehesten vergleichbar. Hier heißt es z. B.:

I Menuaše ini pili aguni
A Menua haec fossa ducta est

aktivisch gewendet: Menua hanc fossam duxit. Daraus geht hervor, daß die handelnde Person, die ich mit Schuchardt Aktivus nenne, Friedrich als transitives Subjekt bezeichnet, durch das Suffix *-še* charakterisiert ist. Das Objekt, das in dieser passivischen Konstruktion zum Subjekt wird, zeigt in unserem Satz den nackten Stamm; es kann aber auch die Endung *-ni* haben, z. B.:

I Urzana-ni paru-bi
Urzana wurde gepackt von mir.

Im Etruskischen ist diese Bildung nur noch in Spuren vorhanden. Ich vermute, daß das sogenannte Nominativ-*s*, das bald dasteht, bald fehlt, ursprünglich das Zeichen des etruskischen Aktivus gewesen ist. Als Beispiel gebe ich folgende Inschrift auf einer Frauenstatue:

ecn turce fleres vatlmi arθ cainis
hoc datum est genio Vetuloniensi ab Arunte Cainio.

Hier ist in *cainis* das *-s*, das man bisher Nominativ-*s* nannte, das Zeichen des Aktivus. Im Urartäischen ist übrigens das *-še* des Aktivus auch nur *s* gesprochen worden, wie Friedrich überzeugend nachgewiesen hat (Einführung ins Urartäische § 8). Dieses Zeichen des Aktivus wird im Etruskischen niemals bei Vornamen und Femininen gesetzt, sondern in der Regel nur bei männlichen

Gentilizien und bei Götternamen. Trombetti hat schon bemerkt, daß das Nominativ-*s* im Hethitischen, Lydischen, Mitannischen und Urartäischen belebten Wesen eigentümlich ist und daß auch in den kaukasischen Sprachen das -*s* Zeichen des Ergativus, bzw. des Aktivus sei. Merkwürdig, daß er noch nicht den Versuch gewagt hat, das Prinzip passivischer Sprachen aufs Etruskische zu übertragen, wohl deshalb, weil er den Bau der urartäischen Sprache nicht genau kannte.

Es ist nun ferner bedeutsam, daß nicht nur das -*s* als Zeichen des Aktivus im Etruskischen und Urartäischen erscheint, sondern auch das -*ni* als Zeichen des Objekts wie zum Beispiel in *ec-n* in der oben zitierten Inschrift und in dem Satze der Binden *ecn zeri lecin in zec fler ϑezince*. Es gibt nämlich neben der Form *ecn* noch die Form *eca*. Im Etruskischen steht freilich bloß -*n* statt -*ni*. Im Urartäischen kann statt der -*ni*-Form auch die endungslose Form stehen, und einen solchen freien Gebrauch müssen wir wohl auch fürs Etruskische annehmen.

Die Inschrift Fabretti 78 zeigt, daß das Femininum kein Aktivuszeichen annimmt:

tn turce ramϑa uhtavi selvansl

Dies wurde gegeben von Ramtha Uhtavi dem Selvans.

Es scheint, daß das später von italischen Sprachen entlehnte Femininzeichen -*i* das ursprüngliche Aktivuszeichen verdrängt hat.

Dasselbe Gefüge zeigt der erste Satz der berühmten Pulena-Rolle: *lris pulenas larces clan larϑal ratacs velϑurus nefts prumts pules larisal creices ancn ziχ neϑśrac acasce*. Hier haben wir in *pulenas*, dem Familiennamen, in *ratacs* „Bruder", *nefts* „Enkel" und *prumts* „Urenkel" das Aktivus-*s*, das in *clan* „Sohn" nicht steht. Hier findet es sich also auch bei Appellativen. *ancn* ist wieder der -*n*-Kasus des Objekts, wozu *acasce* das Verb ist. Ich übersetze: „Von Laris Pulena, Sohn des Larce, von dem Bruder des Larth, von dem Enkel des Velthur, von dem Urenkel des Pule Laris Creice wurde diese Inschrift (*ancn ziχ*) und . . . . . gesetzt (*acasce*)."

Daß die Verbalformen auf -*ce* noch später passivisch empfunden wurden, geht aus der Dedikationsinschrift auf einem Bronzephallos aus Chiusi hervor: *cver turce*. Hier hat der Stifter seinen Namen verschwiegen, weil er sich wohl genierte, auf solcher Visitenkarte sich den Gelehrten des XX. Jahrh. vorzustellen. Die Worte wirken hart, wenn man sie aktivisch übersetzt: „gab als Geschenk", da dann der Name des Gebers unentbehrlich ist, wohl aber genügt es zu sagen: „wurde als Geschenk gegeben".

Es muß freilich zugestanden werden, daß diese Rechnung nicht ganz aufgeht. Es lassen sich leicht Beispiele finden, wo das zu erwartende Aktivus-*s* fehlt. Ich führe die bekannte Urneninschrift aus Saena an (CIE 195):

mi murś arnϑal veteś nufreś laris vete mulune

Diese Urne des Arnth Vete Nufre wurde von Laris Vete gestiftet,

laϑia petruni mulune

von La(r)thia Petruni gestiftet.

Hier fehlt bei *Laris Vete* das Aktivus-*s*. Schon Torp übersetzte diese Inschrift passivisch; allerdings nahm er nicht passivische Bedeutung des Verbalstammes an, sondern der Endung *-une* in *mulune*. Das ist ein grundlegender Unterschied, auf den es aber momentan nicht ankommen soll. Torp fügte hinzu: „Das logische Subjekt steht bei diesen Passivformen — und das ist auffallend genug und sieht nicht besonders indogermanisch aus — im Nominativ oder wenigstens in einem Kasus, der sich von dem Nominativ nicht unterscheidet." Das glaube ich nicht, vielmehr bin ich der Meinung, daß diese Erscheinung durch Sprachmischung zu erklären ist, in der Weise, daß die älteste Sprachschicht, die durch die Passivität des Verbs charakterisiert war, durch andere Schichten, namentlich indogermanische überdeckt wurde, wobei auch das ursprüngliche syntaktische Gefüge teilweise gesprengt wurde, d. h. in unserem Falle, es wurde bis zu einem gewissen Grade der Aktivus durch den Nominativ ersetzt. Daß aber *mulune*, wenigstens ursprünglich, ein passivisches Verbum war, wird nahegelegt durch die Ausführungen Kretschmers, der die von Friedrich, Caucasica 7, 53ff., behandelte urartäische Verbalform der 3. Pers. Sing. auf *-uni*, z. B. *aruni* „er gab", mit dem etr. *turune* „er gab", *mulune* und dem lemnischen *zeronai* = *zerune* verglich. Dieser Vergleich ist nur sinnvoll, wenn auch die etr. Verbalform ursprünglich passivische Bedeutung hatte wie im Urartäischen.

Schließlich sei noch die Inschrift Gamurrini 608 erwähnt:

mini mulveneke velϑur pupliana
hoc [datum est a Velthure Pupliana.

Wenn hier das *-ni* in *mini* identisch ist mit dem *-n* in *ec-n* und also Zeichen des Objekts ist, würde es mit dem *-ni* des Urartäischen sowohl in der Form als auch in der Funktion völlig zusammenfallen.

Die merkwürdige Übereinstimmung zwischen dem *-s* des Aktivus und dem des Genitivs wird nicht zufällig sein. Der Übergang vom einen zum anderen erhellt aus folgender baskischer Ausdrucksweise: *Jaincoac manu bezala*. Hier ist *Jaincoac* der Aktivus und bedeutet „von Gott", *manu* „Befehl", von lat. *mandatum*, *bezala* „wie", also „wie Befehl von Gott" oder „gemäß dem Befehl Gottes". Es lassen sich im Etruskischen zahlreiche Beispiele finden, wo der Aktivus durch den Nominativ ersetzt ist. Ich hatte das durch Sprachmischung erklärt. Aber selbst im Baskischen, wo doch der Aktivus sonst mit größter Regelmäßigkeit beim transitiven Verb gesetzt wird, finde ich einzelne Ausnahmen.

Das ist in großen Umrissen meine Auffassung von der syntaktischen Struktur der etruskischen Sprache.

Wenn wir diese sonderbare Struktur durch mehrfache Überschichtung erklärten, so deckt sich diese Auffassung mit der H. Günthers, welcher von der Rassenforschung aus zu demselben Ergebnis gekommen ist. Diese Sprachmischung ist ein wesentlicher Grund, warum die etruskische Sprache an viele indogermanische und nichtindogermanische Sprachen anklingt, ohne daß doch eine nähere Verwandtschaft mit der einen oder anderen Sprache oder Sprach-

gruppe zu konstatieren ist. Und darin liegt schließlich auch der Grund, weshalb die etymologische Methode der Deutung versagen muß. Man weiß im konkreten Fall niemals mit Sicherheit, welche Sprache zum Vergleich heranzuziehen ist.

Wenn aber diese Auffassung von der passivischen Struktur der etruskischen Sprache richtig ist, so haben wir das Bindeglied gefunden, das uns zwischen dem Baskischen im Westen und den kaukasischen Sprachen einschließlich des Urartäischen im Osten fehlte. Es wird eine der nächsten Aufgaben sein, die kleinasiatischen Sprachen, namentlich das Lydische, daraufhin zu untersuchen, ob sie sich diesem Rahmen einfügen. Eine Bestätigung der Richtigkeit dieser Gedankengänge würde sprachgeschichtlich neue Ausblicke eröffnen.

Die Bevölkerungspolitik des Augustus.

Von

Hans Oppermann.

„Das erste Fundament zur Bildung von Autorität bietet stets die Popularität. Eine Autorität jedoch, die allein auf diesem Fundamente ruht, ist noch äußerst schwach, unsicher und schwankend. Jeder Träger einer solchen rein auf Popularität fußenden Autorität muß deshalb trachten, die Grundlage dieser Autorität zu verbessern und zu sichern durch Bildung von Macht. In der Macht also, in der Gewalt, sehen wir die zweite Grundlage jeder Autorität. Sie ist bereits wesentlich stabiler, sicherer, durchaus aber nicht immer kraftvoller als die erste. Vereinen sich Popularität und Gewalt und vermögen sie gemeinsam eine gewisse Zeit zu überdauern, dann kann eine Autorität auf noch festerer Grundlage erstehen, die Autorität der Tradition. Wenn endlich Popularität, Kraft und Tradition sich verbinden, darf eine Autorität als unerschütterlich betrachtet werden."[1]) Diese Worte des Führers, die mit intuitiver Sicherheit das Wesen der Autorität prinzipiell bloßlegen, werden durch kein Beispiel aus der Geschichte der europäischen Völker besser historisch belegt als durch die Entwicklung, die das römische Staatswesen in dem Jahrhundert zwischen den Gracchen und Augustus nahm. Man könnte die angeführten Worte einer geschichtlichen Darstellung dieser Zeit, der sog. römischen Revolution, geradezu als Leitgedanken zugrunde legen. Dann würde die erste Stufe einer Autorität, die nur auf Popularität beruht, durch die Gracchen, vor allem durch C. Gracchus verkörpert. Sein Versuch, nur auf seine Beliebtheit bei den Massen gestützt als reiner Demagoge den Staat Jahr für Jahr zu beherrschen, scheiterte an dem Fehlen der tatsächlichen Macht, als sich der Senat, der Träger der Tradition, zu gewaltsamem Widerstand entschloß. Die zweite Etappe auf dem Wege zu einer neuen Staatsautorität, die das römische Reich dereinst beherrschen sollte, würde sich in Sulla darstellen. Seine Herrschaft beruhte auf Gewalt, seine Restauration wurde allein durch die faktische Macht des Heeres erzwungen, die ihm den Staat zu Füßen legte. Nichts macht vielleicht

1) Hitler, Mein Kampf 579.

den reinen Gewaltcharakter seiner Herrschaft deutlicher als die freiwillige Aufgabe dieser Herrschaft, nachdem er den Staat neu geordnet hatte. Das Senatsregiment, das er mit Gewalt eingesetzt hatte, bricht infolge des Fehlens der Popularität bald zusammen. Auf die beiden gescheiterten Versuche, den Neubau des Staates rein aus Popularität oder rein aus Gewalt zu vollziehen, folgt um die Mitte des Jahrhunderts der dritte, der diese beiden Fundamente der Autorität vereinigt. Cäsar hat zuerst auf ähnlichem Wege wie C. Gracchus, nur gestützt auf die Massen des Volkes, nach der Macht gegriffen. Aber über die Unmöglichkeit dieses Vorgehens belehrt, hat er sich in Gallien die fehlende faktische Macht geschaffen, und beides vereint machte ihn zum Herren des Reiches. Es fehlte die Tradition. Cäsar hat um ihre Bedeutung wohl gewußt. Die verzweifelten Versuche vor Ausbruch des Bürgerkrieges, auf legalem Wege zur Macht zu kommen und die Herrschaft in der Form der Konsulwahl aus den Händen des Volkes entgegen zu nehmen, entspringen diesem Wissen um die Bedeutung der Tradition und der Gefährdung jeder usurpierten Macht. Und es ist der größte Sieg, den seine Gegner noch in der Niederlage über ihn errangen, daß sie ihm den legalen Weg versperrten und das Zeichen des Revolutionärs an seine Stirn hefteten. Aus den Mächten der Tradition, aus dem Bewußtsein, daß Cäsars Herrschaft die eines Usurpators war, erwuchsen die geistigen Kräfte, die seinen Mördern den Dolch in die Hand drückten und den Herrscher der Welt zu den Füßen der Statue seines überwundenen Gegners niederstreckten. Erst seinem Erben gelang es, nachdem das römische Volk noch einmal eineinhalb Jahrzehnte durch das Grauen des Bürgerkrieges geschritten war, die drei Fundamente der Autorität zu vereinigen, die Macht seiner Legionen, die Zustimmung der Massen — „freiwillig leistete ganz Italien mir den Eid und forderte mich zum Führer in dem Kriege, in dem ich bei Aktium siegte", berichtet Augustus selbst[2]) — und die Kraft der Tradition. Sie ruht weniger darauf, daß Augustus der Erbe Cäsars war. Diese Tatsache hat allerdings in den Reihen des Heeres und der Cäsarianer während der Anfänge des Augustus eine Rolle gespielt. Wichtiger ist aber, daß Augustus in den 30er Jahren, seit dem brundisinischen Frieden, in immer stärkerem Maße der Repräsentant der nationalrömischen Traditionen gegenüber der Gefahr einer orientalischen Überfremdung wird, die sich in Antonius und Kleopatra verkörpert. Aktium, die letzte Schlacht der römischen Bürgerkriege, wurde von Führer und Heer geschlagen in der Überzeugung, daß sie für Freiheit und Existenz des römischen Staates gegen orientalische Despotie und Barbarei kämpften. Augustus erfocht den Sieg nicht als Führer einer revolutionären Gruppe, der um die persönliche Macht ringt, sondern als der Exponent der Ideen des Römertums. Ihre großartigste künstlerische Gestaltung hat diese Tatsache in dem Bilde der Schlacht gefunden, das die Schildbeschreibung der Äneis enthält. Auf der einen Seite steht Augustus, mit ihm sind Senat, Volk und die Gottheiten des heimischen Herdes. Ihnen gegenüber erscheint Antonius mit der ägyptischen Königin und den Massen der orientalischen Völker. Ihm

2) Mon. Anc. 25.

stehen zur Seite der Anubis mit dem Hundskopf und die Mißgestalten der fremden Götter, bei Augustus kämpfen Neptun, Venus und Minerva. Den Kampf entscheidet Apollo: er spannt den Bogen und der Spuk des Ostens verschwindet.[3]) So hat Augustus die Herrschaft nicht errungen durch nackte Gewalt, sondern als Vertreter der echten Traditionen des Römertums, getragen von der Zustimmung und dem Willen der Nation. Dadurch ist das Wesen seiner Macht bestimmt. Dem entspricht die Art und Weise, in der er nach Erringung der Macht den Neubau des Staates vollzieht. In ihr gewinnt das Bewußtsein für den Wert, den die Tradition in Verbindung mit Popularität und Macht für eine Autorität hat, die dauern soll, seinen stärksten Ausdruck.

„Legibus novis me auctore latis multa exempla maiorum exolescentia iam ex nostro saeculo reduxi et ipse multarum rerum exempla imitanda posteris a me tradidi. Durch neue Gesetze habe ich viele vorbildhafte Einrichtungen der Ahnen, die schon im Absterben waren, zu neuem Leben erweckt und selbst in vielen Dingen vorbildliche Einrichtungen kommenden Geschlechtern zur Nachahmung hinterlassen.“[4])

Diese eigenen Worte des Augustus, die sich in der Hauptsache auf seine Sittengesetze beziehen, bringen darüber hinaus den Geist, aus dem die gesamte Schöpfung seines Staatsneubaus entstanden ist, klar zum Ausdruck. Es ist ein ganz bestimmtes Verhältnis zur Geschichte des eigenen Volkes, das aus diesen Sätzen spricht, ein geschichtliches Bewußtsein, das im Römer besonders stark lebte und im engsten Zusammenhang mit den politischen Großtaten dieses Volkes steht. Wer so spricht, der sieht sich selbst, sein Tun und sein Volk eingespannt in einen großen geschichtlichen Ablauf, stehend zwischen gestern und morgen. Aber dieser geschichtliche Ablauf ist nicht nur ein Nacheinander, eine einfache Abfolge von Ereignissen im Fortschritt der Zeit. Das Gewesene ist mit dem Gegenwärtigen, das Gegenwärtige mit dem Zukünftigen auf eine ganz bestimmte Weise verknüpft, die Augustus durch das Wort exempla andeutet. Die Vergangenheit, die Vorfahren sind für den Römer nicht tot, nicht versunken, sondern eine lebendig zeugende Macht, die weiter wirkt in die Gegenwart und Zukunft hinein und deren Möglichkeiten eröffnet, sie bedingen sein Leben und Tun, so wie dieses wieder das der kommenden Geschlechter bedingt und aufbauen hilft. Beim römischen Begräbnis geleiten die Ahnen den Verstorbenen in feierlichem Zuge zum Forum und nehmen dort um die aufgebahrte Leiche Platz, der Erbe besteigt die Rednerbühne, und angesichts der Toten legt er Rechenschaft ab über das Leben des Verschiedenen und zeigt es den Lebenden als Beispiel für die Zukunft; dem Livius ist die ganze römische Geschichte eine Sammlung von Vorbildern für das Leben des Einzelnen und der Gesamtheit; bei Cicero vernimmt der junge Scipio Ämilianus die letzten verpflichtenden Erkenntnisse über das menschliche Dasein aus dem Munde des Vaters und Großvaters. Dabei handelt es sich nicht um die Übermittlung noch so tiefer philosophischer Lehren, die Sprecher sind selbst Vorbildgestalten eines Lebens, in dem diese Einsichten

3) Verg. Aen. 8, 677ff. Vgl. Hor. carm. I 37. 4) Mon. Anc. 8.

Wirklichkeit geworden sind: „Sic, Scipio, ut avus hic tuus, ut ego, qui te genui, iustitiam cole et pietatem. So, Scipio, wie dein Großvater hier, wie ich, der ich dich gezeugt habe, lebe gerecht und fromm."[5] Aus solchen Beispielen, die sich leicht mehren ließen, spricht jene Haltung der Geschichte gegenüber, der auch die Worte des Augustus Ausdruck geben und die man als zutiefst römisch empfindet. Sie ist getragen von einem echten, lebendigen Bewußtsein um den geschichtlichen Charakter alles menschlichen Lebens; sie sieht in dem Vergangenen, aus dem wir kommen, den Ursprung, der verpflichtet und die Aufgaben der Zukunft stellt; für sie ist Geschichte nicht ein Gegenstand antiquarischen Interesses, nicht das Ziel romantischer Sehnsucht, für sie ist Geschichte das Schicksal des Einzelnen wie der Gesamtheit des Volkes. Dieses Schicksal gängelt nicht den Menschen am Sklavenbande, er bejaht es aus freier Entscheidung, er nimmt es als aufgegeben auf sich, aus ihm ergeben sich ihm die Möglichkeiten der Zukunft, und in der Auseinandersetzung mit ihm führt er das Künftige herauf.

Dieses Wissen um die schicksalhaft geschichtliche Bedingtheit des Seins der Menschen und Völker, das Handeln aus solchem Bewußtsein, das einen der Grundzüge römischen Wesens ausmacht, hat wohl selten reinere Gestalt gewonnen als in Augustus. Das Wirken und Handeln des Mannes — von den Wegen, die den Jüngling zur Macht führten, dürfen wir hier schweigen — entspringt solchem Wissen. Die viel behandelte und verschieden beantwortete Frage, ob Augustus bei seiner Staatsreform geheuchelt habe, ob er nur durch das Beispiel des Cäsarendes geschreckt Einrichtungen der Vergangenheit geschont und aus Angst seine Alleinherrschaft republikanisch getarnt habe, oder ob es ihm ernst gewesen sei um den organischen Anschluß an das Frühere — solche Stellung des Problems fragt an den Wesensgründen ebenso vorbei wie die Auffassung, die in dem Gebäude des augusteischen Staates nichts anderes sehen will als die Verwirklichung ciceronischer oder anderer philosophischer Theorien. Als ob es nicht auch „von der politischen Tat einen Weg zu großen geistigen und ethischen Zielsetzungen gibt" (Berve), als ob nicht der wahre Staatsmann Auftrag und Sinn seines Handelns von höheren Mächten empfängt. Für Augustus sprachen diese Mächte aus dem geschichtlichen Schicksal seines Volkes. Brutus, Cicero waren nur Gestalten neben anderen, durch deren Tun und Leiden, Handeln und Schaffen dieses Schicksal winkte. Der Ursprung, aus dem das wahrhaft staatsmännische Werk des Augustus quillt, liegt tiefer, als daß es sich aus politischen Theorien und einzelnen Fakten erklären ließe. Dies Werk speist sich aus den tiefsten Wesensströmen des Römertums, es führt die Geschichte dieses Volkes sinnvoll weiter. Denn Augustus vermochte nicht nur den Kräftestrom der Republik, der im sicheren Bette altüberkommener Formen dahinfloß, weiterzuleiten, er vereinigte auch die Kräfte, die seit einem Jahrhundert, noch ungebändigt und formlos, das Schicksal des Reiches bestimmten, mit den alten Mächten zu einem organischen Ganzen. So schuf er eine neue Autorität, die auf dem Dreiklang von Popularität, Macht und Tradition beruhte. Dieser Prozeß vollzog sich nicht nur

5) Cic. somn. Scip. 16.

in der äußeren Gestaltung des Staates, er durchdrang alle Gebiete des römischen Lebens mit einem Geist, in dem ebenso die Verpflichtung gegenüber der Vergangenheit wie die Aufgaben der Zukunft lebendig waren. So konnte Augustus ein Werk schaffen, das dauerte, konnte seine Person und sein Tun einem Vergil als Erfüllung des Sinnes der römischen Entwicklung erscheinen, eines Sinnes, der von Uranfängen an, seit der Zerstörung Trojas, nach letztem Schicksalsschluß in diese Entwicklung hineingelegt war und in ihr wirkte durch die Jahrhunderte hin. Auch den Nachfahren, auch uns erscheint sein Zeitalter, das Augustum saeculum, wie es schon bald nachher mit seinem Namen genannt wurde, als der repräsentative Augenblick des römischen Volkes, als die klassische Zeit, in der sich seine Möglichkeiten erfüllen in der Stunde, der das Schicksal lächelt.

Dieser Sinngehalt des Werkes und der Zeit des Augustus ließe sich an vielen Beispielen aufweisen. Man kann an das kunstvolle Gebäude seines Staates erinnern, das sich gerade wegen der Tiefe seines Ursprunges dem rationalen Zugriff, der klaren Erfassung durch staatsrechtliche Kategorien im letzten immer wieder entzieht. Eine äußerliche, nur rationale Betrachtungsweise könnte in der Häufung verschiedener Kompetenzen in der Hand des Augustus das entscheidende Kennzeichen seiner Stellung sehen. Eine solche Deutung stände im Widerspruch zu den Worten des Kaisers selbst. Er versichert, er habe an persönlichem Gewicht (auctoritas) alle anderen überragt, an offizieller Amtsgewalt (potestas) habe er nicht mehr besessen als seine jeweiligen Amtsgenossen.[6]) Das entspricht den Tatsachen. Nach Herstellung des inneren Friedens hat er alle außerordentlichen Gewalten abgelehnt und seine Stellung in Formen gekleidet, die aus den republikanischen entwickelt waren. Kraft der Tribunengewalt und der gesetzgeberischen Initiative, die sie mit sich brachte, beherrscht er den Apparat des Staates und kann, wo immer es not tut, in ihn eingreifen. Kraft des prokonsularischen Imperium wahrt er die Ehre des Staates nach außen, garantiert den Bestand des Reiches und mehrt ihn, wo es nötig erscheint. Aber das Wesen seiner Macht läßt sich nicht rein formal aus dieser Häufung der Kompetenzen begreifen. Augustus ist nicht die höchste, monarchische Spitze des Staates, aus der alle Gewalt fließt. Er steht neben dem Staatsgefüge mit seinen altehrwürdigen Formen, in das er vermöge seiner Kompetenzen eingreifen kann, als der Treuhänder des Volkes, der im allgemeinen Auftrag, vom allgemeinen Vertrauen getragen, das richtige Funktionieren des staatlichen Apparates überwacht und garantiert. So bedeutet seine Macht nicht so sehr durch die Häufung der Kompetenzen — sie sind die äußeren Formen, in denen die Macht sich äußert, nicht ihr Wesen — als durch die Kraft der moralischen Überlegenheit des erfahrensten Politikers, des reichsten Mannes der Welt und des Kommandeurs der militärischen Gewalt die Herrschaft des ersten Bürgers, des princeps civium.

Man könnte, um auf einem anderen Gebiete dieselbe Wesensstruktur der augusteischen Zeit zu zeigen, auf die Religionspolitik des Kaisers verweisen. Sie reaktiviert den alten Kult und die alten religiösen Vorstellungen, überwindet

6) Mon. Anc. 34.

die Indolenz der vergangenen Epoche und drängt den fremden, vor allem orientalischen Einfluß zurück. Sie entwickelt zugleich alte Kulte zum Ausdruck des neuen Geistes. Das größte Beispiel bietet der Apollo Palatinus. Sie schafft zu demselben Zwecke neue Kulte, wie den des vergötterten Cäsar, Divus Iulius. Ich nenne nur ein Beispiel. Auf beiden Seiten des vom Kaiser erbauten Tempels des Mars Ultor auf dem Augustusforum waren die Statuen aller Feldherren aufgestellt, die im Laufe der römischen Geschichte der Ehre des Triumphes wert befunden waren. Augustus hat den Sinn dieser Denkmäler selbst gedeutet: ein Leben und Wirken nach dem Vorbild dieser Männer sollten die Bürger von ihm, solange er lebe, und von seinen Nachfolgern fordern.[7]) Wie sich auch hier wieder die Verpflichtung gegenüber der Vergangenheit und die Aufgabe der Zukunft unlöslich zu dem Grundgehalt der augusteischen Zeit verbinden, so könnte man auch auf die Literatur verweisen, der nach verbreiteter Meinung der Makel der Unoriginalität anhaftet. Ihre Eigentümlichkeit besteht aber gerade darin, daß sie immer und überall, in Stoff und Form auf das Gegebene zurückgreift, nicht zur Nachahmung, sondern weil sie dieses Gegebene zugleich als aufgegeben empfindet. Nur auf dem Wege der lebendigen Auseinandersetzung mit der Vergangenheit, der Selbstbesinnung über das Gegebene, des Nachdenkens über die geschichtlichen Grundlagen des eigenen Seins und seiner Neugestaltung und Deutung vermag sie zu neuen Möglichkeiten vorzustoßen.

Hier soll versucht werden, die entscheidenden Züge des Zeitalters des Augustus an einem anderen Beispiel herauszuarbeiten, an der Bevölkerungspolitik des Kaisers. Auch dieser große Versuch einer bewußten Regeneration des römischen Volkes läßt sich nur verstehen, wenn man ihn im Rahmen der Gesamthaltung der Zeit sieht und den Blick nicht nur auf die sog. Ehegesetzgebung richtet. Diese erfaßte, wie sich noch zeigen wird, nur einen Bruchteil des Volkes und ist nur ein Teil in dem großen Aufbauwerk, das dem national-italischen Element im Ganzen des Reiches das Übergewicht verleihen und es in seinem Bestande sichern sollte.

Denn dies ist der entscheidende Grundzug der Politik des Augustus, daß sie eine national-römische oder besser eine national-italische war. Seit er im Bundesgenossenkrieg zum letzten Male kraftvoll emporgeflammt war, ist der Gegensatz zwischen Römern und Italikern geschwunden, nicht nur rechtlich — alle Italiker sind römische Bürger, und diese Bürgerschaft bewohnt seit Sulla die Apenninenhalbinsel bis zum Po, seit Cäsar bis zu den Alpen. Auch faktisch war der Unterschied nicht mehr vorhanden. Während des I. Jahrh. v. Chr. verschwinden die letzten Reste eines gesonderten Stammestums in den einzelnen Landschaften. In Pompeji können wir das Verschwinden der oskischen Sprache in dieser Zeit deutlich verfolgen. Diese Stadt ist zugleich ein Beispiel, wie eine römische Militärkolonie — es handelt sich um Veteranen Sullas — mit der eingesessenen, verwandten italischen Bevölkerung verschmilzt und so den Latinisierungsprozeß fördert.

Die Bürgerkriege mit ihren mehrfachen Ansiedlungen großer Massen aus-

7) Suet. Aug. 31, 5.

gedienter Soldaten vollenden den Prozeß, der vor Jahrhunderten mit der Anlage römischer und lateinischer Kolonien begonnen hatte. Die Soldaten, über die die großen Generale der sinkenden Republik geboten, waren in überwiegendem Maße Italiker und römische Bürger. In dem großen Schmelztiegel dieser Heere verwischten sich die letzten Stammesunterschiede, und es waren völlig romanisierte Italiker, die bei den meist gewaltsamen Landanweisungen italische Gutsbesitzer und Bauern ablösten, ihre Häuser und Felder, oft auch ihre Stadtwohnungen übernahmen. Die großen Besitzwechsel des I. Jahrh. bedeuten, aufs Ganze gesehen, die Bereicherung großer Menschenmassen durch Enteignung anderer Menschenmassen. Aber beide, die Gebenden wie die Nehmenden, sind Angehörige desselben Volkes. Der Umwälzung der Besitzverhältnisse entspricht also nicht eine nationale Umschichtung, vielmehr vollendet sich in diesem großen Umschwung, der alle Stämme Italiens durcheinander wirft, die italische Nation. Als geschlossene, von einer einheitlichen Idee durchdrungene Macht trat diese Nation unter Augustus bei Aktium in Erscheinung. Als ihr Führer errang er den Sieg. War so das nationale Bewußtsein die Macht, die ihn zu seinem letzten und größten Erfolge getragen hatte, so bildete auch in dem Neubau des Staates, der folgte, das nationale, römisch-italische Element den eigentlich tragenden Pfeiler.

Das zeigt sich zunächst in der Stellung der römischen Bürger, d. h. der freien Einwohnerschaft Italiens. Sie sind die Herren des Reiches, und die Provinzen sind Eigentum des römischen Volkes. Praedia populi Romani — Landgüter des römischen Volkes, ist die charakteristische Bezeichnung, die Cicero geprägt hatte. Augustus hat nach einer langen Zeit des Raubbaus durch den Egoismus der republikanischen Granden dafür gesorgt, daß diese Nutznießung in anständiger, verantwortungsvoller Weise ausgeübt wurde und mit der Pflege der „Güter" Hand in Hand ging. Er erscheint auch hierin als echter Vertreter seines Volkes, das von je ein Bauernvolk war. Aber an dem grundlegenden Verhältnis zwischen dem herrschenden Römervolk und den Untertanen hat er nicht gerüttelt. Die Entwicklung, die sich im Laufe der Kaiserzeit vollzieht, und die auf eine immer stärkere Einebnung der Unterschiede zwischen den einzelnen Bevölkerungsteilen des Reiches hindrängt — sie findet ihren formalen Abschluß in der Verleihung des Bürgerrechts an alle Reichsbewohner durch Caracalla —, diese Verreichlichung des imperium Romanum hat Augustus nicht gefördert, sondern bewußt gehemmt. Während manche Machthaber der Revolutionszeit, unter ihnen Cäsar, mit der Verleihung des Bürgerrechts an Nichtitaliker ziemlich verschwenderisch umgegangen waren, machte Augustus von dem Recht der Verleihung, das ihm seit den Zeiten des Triumvirats zustand, nur sparsam und mit größter Verantwortung Gebrauch. Selbst den Bitten der nächsten Verwandten gegenüber blieb er in diesem Punkte hart und erklärte, er werde eher eine Minderung des eigenen und staatlichen Vermögens ertragen als dulden, daß die Ehre des römischen Bürgerrechts gemein gemacht werde.[8]) Er hat sogar versucht, die Folgen der

8) Suet. Aug. 40, 3.

Verleihungen des Bürgerrechts an Fremde, die frühere Machthaber vorgenommen hatten, zu korrigieren. In dem dritten der vor einigen Jahren gefundenen Edikte von Kyrene weist er auf die Pflicht der römischen Bürger griechischer Abstammung in Kyrene hin, im Interesse der griechischen Gemeinde sich den städtischen Lasten und Leistungen zu unterziehen, von denen die römischen Bürger eigentlich frei waren. Er unterscheidet also zwischen Italikern und Griechen, die im Besitze des Bürgerrechtes sind, und bildet aus den letzteren eine Klasse römischer Bürger minderen Rechts. Noch in seinem Testament ermahnt er den Nachfolger, die Auszeichnung des Bürgerrechts nur sparsam zu verleihen und den Unterschied zwischen Bürgern und Untertanen nicht zu verwischen.[9])

Dasselbe Testament gibt den Erben auch den Rat, von der Freilassung von Sklaven möglichst abzusehen. Neben den offiziellen Verleihungen des Bürgerrechts an Fremde gab es nämlich noch einen anderen Weg, der zu seinem Besitz führte. Dieser entzog sich in viel stärkerem Maße als jener der Kontrolle der staatlichen Organe und war daher für die Reinerhaltung der Bürgerschaft, die Augustus anstrebte, viel gefährlicher. Der Sklave eines römischen Herrn erwarb durch die Freilassung das Bürgerrecht. Es blieben gewisse Beschränkungen wie das Klientelverhältnis zu dem früheren Herrn und die Unmöglichkeit, öffentliche Ämter zu bekleiden. Aber schon der Sohn eines Freigelassenen galt als freigeboren und stand rechtlich — gesellschaftliche Unterschiede bestanden natürlich — dem Bürger alter Abstammung gleich. Das mochte ungefährlich sein, solange, wie in der älteren Republik, die Sklavenschaft sich in der Hauptsache aus stammverwandten Kriegsgefangenen rekrutierte, zumal der geschlossene Kreis der Nobilität, der schon dem Römer den Aufstieg fast unmöglich machte, soweit er nicht zur Aristokratie der amtierenden Familien gehörte, einen Nachkommen von Freigelassenen nicht zu politischem Einfluß kommen ließ. Aber in der letzten republikanischen Zeit und unter den Kaisern ist die Freilassung der Hauptkanal gewesen, durch den volksfremde Elemente, vor allem Orientalen, in immer wachsendem Umfang in die Bürgerschaft einströmten. Augustus sah diese Gefahr wohl und suchte sie auf dem Wege der Gesetzgebung zu bannen. Die Zahl der Sklaven, die durch Testament freigelassen werden durften, wurde nach einer bestimmten Staffelung beschränkt (Höchstzahl 100. Lex Fufia Caninia 2 v. Chr.). Die Freilassung von Sklaven, die noch nicht 30 Jahre alt waren, und die, welche von Herren unter 20 Jahren vorgenommen wurde, führte nur in bestimmten Ausnahmefällen zum vollen Bürgerrecht. In der Regel war das Ergebnis das sog. latinische Recht, eine Vorstufe des Bürgerrechts. Die lex Aelia Sentia (4 n. Chr.), der diese Bestimmungen entstammen, beschränkte außerdem die Erwerbung des Bürgerrechts durch Freilassung noch in einer Reihe von Sonderfällen.

Durch solche Maßnahmen sollte der Zutritt zum Kreise der Bürger erschwert, der Kreis selbst geschlossen erhalten und über die Reichsbevölkerung hinausgehoben werden. Der stolze Sinn des „civis Romanus sum“, der in den letzten

9) Dio Cass. 56, 33, 3.

Jahrzehnten der Republik ernstlich gefährdet erschien, wurde wiederhergestellt und neu gefestigt. Aber die national-italische Politik des Augustus wies dem bevorzugten Bevölkerungsteile nicht nur Vorrechte zu, sie verlangte von ihm auch die Erfüllung bestimmter Pflichten, Teilnahme an der Staats- und Gemeindeverwaltung und vor allem die ehrenvollste Aufgabe, die ein Staat zu vergeben hat, ihn mit dem Schwert in der Hand zu schützen. Die Verteidigung und Mehrung des Reiches lag im wesentlichen auf den Schultern der römischen Bürger, der italischen Nation.

Nach dem Siege über Antonius waren ungeheure Truppenmassen in der Hand des Siegers vereinigt. Es galt, diese Zahl auf ein erträgliches Maß zu bringen und das Heerwesen in dauernde Formen zu überführen. Die erste Aufgabe wurde in den Jahren bis 27 v. Chr. durch Entlassung und Ansiedlung oder Barabfindung der Entlassenen gelöst. Hand in Hand damit ging die Schaffung der endgültigen Gestalt des Heeres. Sueton leitet die Darstellung dieser Maßregeln des Augustus mit den Worten ein: Im Heerwesen änderte und neuerte er vieles, in manchem führte er den alten Brauch wieder ein.[10]) Damit stellt er auch diese Tätigkeit unter das Grundgesetz des augusteischen Handelns, hat aber in erster Linie die Wiederherstellung der Heereszucht im Auge. Für die Bevölkerungspolitik ist wichtiger die Form der Rekrutierung. Prinzipiell blieb nach wie vor die allgemeine Wehrpflicht der Bürgerschaft in Geltung. Aber schon seit langem hatte man nur im äußersten Notfall auf sie zurückgegriffen. Seit Marius war an die Stelle des Bürgeraufgebotes das Söldnerheer getreten. Auch das stehende Heer, das Augustus schuf, bestand aus Söldnern, die sich für 10 bis 25 Jahre freiwillig anwerben ließen und denen am Ende der Dienstzeit eine Zivilversorgung winkte. Die Rekrutierung der Legionen beschränkte sich auf römische Bürger, ja, in erster Linie auf Italien. Soweit die Untertanen zum Heeresdienst herangezogen wurden, wurden sie in besonderen Cadres zusammengefaßt, den sogenannten Hilfstruppen (auxilia). Freigelassene kamen nur für den wenig angesehenen Dienst auf der Flotte und in der Polizei der Hauptstadt in Frage. Die Stärke des Legionsheeres betrug etwa 25 Legionen. Wenigstens hinterließ Augustus diese Zahl seinem Nachfolger, und sie wird in früheren Jahren weder erheblich geringer noch erheblich größer gewesen sein. Das bedeutet — die Höchststärke der Legion sind 6000 Mann — im Höchstfalle 150000 Soldaten. Die Kopfzahl der Hilfstruppen war dieselbe, so daß sich ein stehendes Heer von 300000 ergibt. Angesichts einer Kopfzahl der Bürger von 5000000 im Jahre 14 n. Chr. und einer Einwohnerzahl des Reiches von 55 Millionen nach vorsichtiger Schätzung ist das kein starkes Aufgebot. Die Wehrkraft und der Wehrwille des italischen Volkes war — in erster Linie durch Verstädterung — erschreckend gesunken. Das zeigte sich deutlich, als im Jahre 6 n. Chr. der gefährliche pannonisch-dalmatische Aufstand ausbrach, und als kurz nach seiner mühevollen Niederwerfung im Jahre 9 n. Chr. Arminius im Teutoburger Walde drei Legionen restlos vernichtete. Um die Lücke zu füllen, griff man auf die all-

10) Suet. Aug. 24.

gemeine Wehrpflicht zurück. Aber nur durch die schärfsten Zwangsmaßnahmen konnte Augustus den notwendigen Ersatz aufbringen — die eine der drei vernichteten Legionen des Varus wurde überhaupt nicht ersetzt. Ja, entgegen seinen Grundsätzen mußte der Kaiser zur Aushebung von Freigelassenen und Sklaven schreiten. Diese wurden natürlich sofort freigelassen. Aber auch hier versuchte er, die Schranken gegenüber dem echten Bürger nach Möglichkeit zu wahren. Diese Rekruten traten nicht in die Legionen ein, sondern bildeten besondere Truppenteile.[11])

Diese Ereignisse lassen die national-italische Ausrichtung der Heerespolitik des Augustus in voller Schärfe hervortreten. Sie gewinnt hier entscheidenden Einfluß auf die Außenpolitik. Das Heer, das Augustus schuf, indem er sich auf die römisch-italische Nation als das beherrschende Volk des Reiches stützte, hatte zu einer Vergrößerung des Imperiums ausgereicht, die sich neben der Eroberung Galliens durch Cäsar wohl sehen lassen kann. Nordspanien und die Länder zwischen den Alpen, Dalmatien, Makedonien und der Donau waren dem Reiche einverleibt, um von den friedlicheren Erwerbungen im Osten und in Ägypten zu schweigen. Germanien schien bis zur Elbe unterworfen. Aber hier griff das Schicksal ein, das kein Kalkül des Politikers zu erfassen vermag. Die Eroberung dieses Landes scheiterte, weil ihm in dieser Stunde der staatsmännische und militärische Genius geschenkt wurde, der die Möglichkeit eines Schlachtensieges über die Römer erkannte, der die verschiedenen Stämme seines Volkes zu gemeinsamem Handeln vermochte, der schließlich den günstigen Augenblick ergriff, in dem der Sieg infolge der Erschöpfung des Reiches durch den pannonisch-dalmatischen Aufstand die dauernde Freiheit bedeutete. Denn Augustus sah sich in diesem Augenblicke vor die Wahl gestellt, entweder auf eine Erneuerung der Eroberungspolitik in Germanien zu verzichten oder die Ersatzbasis seines Heeres durch Einbeziehung der nichtitalischen Bevölkerung zu erweitern. Die Entscheidung fiel für den Verzicht auf die Unterwerfung der Germanen. Finanzielle Gesichtspunkte haben eine Rolle gespielt, der letzte Grund ist aber der Wille des Augustus, den nationalen Charakter des Heeres zu wahren. Diese Einsicht in die innerpolitischen Hintergründe der Entscheidung nimmt der Freiheitstat des Arminius nichts von ihrem Glanz. Sie lehrt vielmehr, den unlöslichen Zusammenhang zwischen den nationalen Tendenzen und der Friedenspolitik des Augustus verstehen. Gewiß ist er nicht von der uns geläufigen Erkenntnis ausgegangen, daß jeder Krieg eine Gegenauslese der rassisch wertvollsten Bestandteile eines Volkes vornimmt, und daß daher ein Krieg, der nicht um Bestand oder Ehre eines Volkes geführt wird, ein bevölkerungspolitisches Risiko bedeutet, das in keinem Verhältnis zu dem möglichen Gewinn steht. Aber trotzdem steht auch bei ihm die Friedenspolitik im engsten Zusammenhange mit der nationalen Ausrichtung seines Wollens.

So ist die Bürgerrechts- und Heerespolitik des Augustus getragen von dem Gedanken einer weltbeherrschenden Stellung des römisch-italischen Volkes im

11) Suet. Aug. 25, 2.

Reich. Damit knüpft er an die besten Traditionen der Republik an und läßt sie organisch in die neuen Aufgaben des Weltreiches hineinwachsen. Dem entspricht die pflegliche Art und Weise, mit der er die repräsentative Körperschaft der res publica Romana, den Senat, in seiner alten Würde wiederherstellte und seinen neuen Aufgaben entgegenformte. Auch hier hatte die Revolutionszeit die alten Grundlagen weithin verschüttet. Durch Verleihung der Senatorenwürde, besonders unter Cäsar, und durch nichtkontrollierten und starkvermehrten Nachwuchs unter den Triumvirn — damals traten jährlich 40 statt 20 Quästoren neu in den Senat ein — hatte sich die Zahl der Senatoren gewaltig vermehrt und betrug zur Zeit der Schlacht von Aktium fast 1000. Mit dieser Vermehrung ging eine Überfremdung der eigentlich senatswürdigen Elemente Hand in Hand. Augustus, in dessen Verfassungswerk der Senat eine durchaus nicht unbedeutende Rolle spielte, senkte die Zahl, indem er ungeeignete Elemente ausschied, und unterwarf den Zugang bestimmten Regeln und einer genauen Aufsicht. Bei der ersten der drei Senatsbereinigungen, die er vornahm (28 v. Chr.), erreichte er den freiwilligen Rücktritt von fast 200 Senatoren. Eine völlige Neuschöpfung der Körperschaft bedeutete die lectio senatus von 18 v. Chr. Damals ernannte Augustus 30 Senatoren, deren jeder fünf Männer zu nominieren hatte, die er für die würdigsten hielt. Aus diesen 150 wurden 30 ausgelost, diese nannten wieder je fünf, und in dieser Weise wurde weiter verfahren, bis die überkommene Zahl von 600 erreicht war.

Das klug erdachte und gerechte Verfahren funktionierte nicht ganz. Die letzte Auffüllung des Senates mußte Augustus aus eigener Machtvollkommenheit vornehmen. Aber das Ziel war erreicht. Der Senat konnte wieder als der würdige Repräsentant der römischen Bürgerschaft gelten und dem Kaiser geeignete Persönlichkeiten für politische Aufgaben stellen. Die Ergänzung erfolgte wie in früheren Zeiten durch die 20 vom Volke gewählten Quästoren. Voraussetzung für die Wählbarkeit war außer der Bewährung in verschiedenen kleineren Ämtern die Zugehörigkeit zum senatorischen Stand. Sie verlangte ein Vermögen von 1 Million Sesterzen. Der Stand bestand aus den Senatoren und ihren Nachkommen bis ins dritte Glied, man gehörte ihm durch Geburt oder durch Verleihung des latus clavus an, des breiten Purpurstreifens, den die Senatorensöhne vor dem Eintritt in den Senat als Abzeichen ihres Standes trugen. Ihn zu verleihen, war ein Privileg des Kaisers, der auf diese Weise den Senatorenstand durch geeignete, meist jüngere Leute aus den Kreisen der Ritter (Mindestvermögen 400000 Sesterzen) ergänzte. So war der Zutritt zum Senat durch feste Regeln in ähnlicher Weise wie der zur Bürgerschaft beschränkt und der dauernden Kontrolle des Kaisers unterworfen.

Diese Bemühungen, den Kreis der römischen Bürger fest begrenzt und rein zu erhalten, konnten nur dann dauernden Erfolg haben, wenn sich die Bürgerschaft in erforderlichem Maße aus sich selbst ergänzte und vermehrte. Aus dieser Notwendigkeit erklärt es sich, daß Augustus seine ganze Regierung hindurch und gegen alle Widerstände bemüht blieb, diese Selbstergänzung auf dem Wege der

Gesetzgebung zu fördern und zu erzwingen. Dieses sein Streben fand seinen Niederschlag in den sogenannten Ehegesetzen. Sie zeigen, welche entscheidende Bedeutung er der führenden Rolle der römisch-italischen Nation im Reiche beilegte, und wie sein ganzes Bestreben dahin ging, dieses sein Werk für alle Zukunft zu sichern. Schon ins Jahr 28 v. Chr. fällt der erste Versuch, die Zahl der Eheschließungen durch Gesetze zu vermehren. Wir kennen ihn nur durch gelegentliche Andeutungen in der Literatur. Die entscheidenden Bestimmungen brachten das Gesetz über die Verheiratung der höheren Stände (lex Iulia de maritandis ordinibus 18 v. Chr.), das Gesetz gegen den Ehebruch (lex Iulia de adulteriis coercendis, wahrscheinlich aus demselben Jahre) und die lex Papia Poppaea (9 n. Chr.). Auf doppeltem Wege suchten diese Gesetze das Ziel zu erreichen. Auf der einen Seite wurden die Eheschließungen erleichtert und der Reichtum an Kindern belohnt, auf der anderen brachten Nichtverheiratung und Kinderlosigkeit erhebliche Nachteile. Das Ehehindernis, das im vorhandenen Frauenmangel bestand, beseitigte die Erlaubnis der Ehen zwischen römischen Bürgern und Freigelassenen, die nur für Angehörige des Senatorenstandes verboten blieben. Ferner wurde die Bestellung der Mitgift erleichtert und diese gegen den Zugriff des Ehegatten geschützt. Auf der anderen Seite wurden Unverheiratete vom Besuch der öffentlichen Spiele ausgeschlossen und in ihrer Erbfähigkeit beschränkt. Das Alter, in dem das Gesetz eine geschlossene Ehe voraussetzte, wurde zuletzt auf die Jahre 25 bis 60 für den Mann und 20 bis 50 für die Frau festgesetzt. Von kinderlosen Frauen wurde die Wiederverheiratung gefordert, nach dem jüngsten Gesetz von der Witwe nach zwei, von der geschiedenen Frau nach eineinhalb Jahren. Ferner konnten Unverheiratete, abgesehen von nächsten Verwandten, keine Vermächtnisse annehmen. Die Kinderlosen waren ihnen zuerst gleichgestellt, später wurde ihre Erbfähigkeit auf die Hälfte des Erbes beschränkt. Auch kinderlose Eheleute konnten nur einen Teil des Vermögens voneinander erben. Eltern von drei und mehr Kindern wurden große Vorteile gewährt, z. B. Freigelassenen Befreiung von der Vormundschaft des Patrons, allen Befreiung von bestimmten Lasten. Allerdings blieben Ausnahmen zugelassen. So wurde das Verbot, die Spiele zu besuchen, bei der Säkularfeier 17 v. Chr. aufgehoben. Die Vestalinnen bekamen Generalbefreiung von allen Bestimmungen der Ehegesetze. Dieses sogenannte Dreikinderrecht (ius trium liberorum), das normalerweise erst durch den Besitz von drei Kindern erworben wurde, konnte in Ausnahmefällen auch der Kaiser verleihen. Die Rekonstruktion der einzelnen sehr komplizierten Bestimmungen und ihre Verteilung auf die einzelnen Gesetze ist sehr schwierig. Für den vorliegenden Zweck genügt es, durch die angeführten Beispiele die Richtung der Ehegesetzgebung des Augustus zu verdeutlichen.

Man ist im allgemeinen geneigt, diese gesetzgeberische Tätigkeit des Augustus als ein erfolgloses Unternehmen anzusehen. Diese Auffassung entspringt einer typisch liberalen Haltung, der in bevölkerungspolitischen Dingen etwas anderes als ein laisser faire undenkbar ist. Schon die lange Geltungsdauer der Gesetze — sie blieben bis zur Einführung des Christentums in Kraft — sollte vor solcher Unter-

schätzung warnen. Die Folgezeit hat die Bestimmungen nicht nur in Geltung gelassen, sie hat sie auch des öfteren zu verbessern gesucht. Allerdings waren dafür zum Teil fiskalische Gründe maßgebend, und eine allzu freigebige Verleihung des ius trium liberorum verwässerte gleichzeitig ihren Sinn. Aber gegen die Annahme eines völligen Versagens spricht auch die ständige Zunahme der Bürgerschaft unter Augustus, die sich von 4063000 im Jahre 28 v. Chr. über 4233000 (8 v. Chr.) auf 4937000 im Todesjahr des Kaisers vermehrte. Gerade diese Steigerung der Bevölkerungszunahme spricht gegen einen völligen Mißerfolg der Ehegesetzgebung. Eine Bevölkerungszunahme, die durch die Gesetze von 18 v. Chr. veranlaßt wurde, konnte in der Zahl der Bürger, d. h. der erwachsenen Männer, die im Besitz des Bürgerrechts waren, frühestens 1 v. Chr. sichtbar werden, d. h. erst in den Zahlen der zweiten Schätzungsperiode (8 v. Chr. bis 14 n. Chr.). Man wird den Anteil der Freilassungen und Bürgerrechtsverleihungen an der Zunahme der Bürgerschaft nicht zu niedrig veranschlagen wollen, auch wenn man bedenkt, daß Augustus tatkräftig bemüht war, diese Quellen der Bürgervermehrung zu verstopfen. Es ist aber nicht einzusehen, weshalb diese in der Zeit nach 8 v. Chr. in besonders starkem Maße sollten zugenommen haben. So spricht gerade die Steigerung der Bevölkerungszunahme in der zweiten Schätzungsperiode gegen ein totales Versagen der Ehegesetzgebung.[12]) Die Grenzen der Bevölkerungspolitik des Augustus, die es zum Schlusse festzustellen gilt, liegen auf anderen Gebieten, und eine Kritik, die nur auf die Ehegesetze und ihr mutmaßliches Versagen hinweist, hat diese Aufgabe nicht gelöst.

Mit Absicht wurde bisher in der Darstellung der Bevölkerungspolitik des Augustus der Begriff der Rasse nicht angewandt. Das geschah weniger wegen der bekannten Schwierigkeiten, über die rassische Zusammensetzung der Einwohnerschaft Italiens oder der römischen Bürgerschaft ein Bild zu gewinnen, das mehr gibt als den Anteil der verschiedenen Rassen in großen Umrissen. Es muß vielmehr deutlich ausgesprochen werden, daß bei den Maßnahmen des Augustus, die auf Vermehrung und Reinerhaltung der Bürgerschaft ausgingen,

12) Wenn man annimmt, die Vermehrung der Bürger gehe nur auf Geburtenüberschuß zurück, so würde sich in den 20 Jahren von 28 bis 8 v. Chr. bei einer Bürgerzahl von 4000000 und einer absoluten Zunahme von 170000 Bürgern ein Geburtenüberschuß von jährlich 2,125 °/₀₀ ergeben. (Die Umrechnung der Bürgerzahlen auf Zahlen der bürgerlichen Einwohner einschließlich Frauen und Kinder kann unterbleiben. Um sie zu ermitteln, müßten die Zahlen der Bürger und der Zunahme mit derselben Zahl, etwa 3, multipliziert werden. Das würde an dem Endresultat nichts ändern, da es sich bei diesem um Verhältniszahlen handelt.) In den 21 Jahren von 8 v. Chr. bis 14 n. Chr. ergibt sich eine absolute Zunahme um 704000 bei einer durchschnittlichen Bürgerzahl von 4500000, d. h. ein Geburtenüberschuß von jährlich 7,45 °/₀₀. Zum Vergleich sei mitgeteilt, daß der Geburtenüberschuß i. J. 1925 in Deutschland 8,7 °/₀₀, in England 6,1 °/₀₀ betrug. Diese Zahlen sind infolge der Nichtberücksichtigung des Anteiles der Freilassungen und Bürgerrechtsverleihungen, dessen Höhe wir nicht kennen, entschieden zu hoch. Doch kann diese rohe Rechnung zeigen, daß die Rückführung der Steigerung der Bevölkerungszunahme auf durch die Ehegesetze veranlaßten Geburtenüberschuß, wie sie im Texte versucht wurde, sich innerhalb der Grenzen des Möglichen hält.

die Rasse im heutigen biologischen Sinne keine Rolle spielt. Der Kaiser ging vielmehr von der sozialen Schichtung der Bevölkerung aus, wie sie in der Größe des Vermögens zum Ausdruck kam. Das wird schon durch die erwähnte Abgrenzung des Senatoren- und Ritterstandes nach dem Vermögensstande deutlich. Noch klarer beweist es die Begrenzung des Bevölkerungsteiles, für den die Erbschaftsbestimmungen der Ehegesetze Gültigkeit hatten. Durch einen glücklichen Papyrusfund wissen wir, daß die Erbunfähigkeit bzw. -beschränkung nur die reichen Schichten traf.[13]) Nur Männer mit einem Vermögen von über 100000 Sesterzen und Frauen, die mehr als 50000 besaßen, wurden durch Ehe- und Kinderlosigkeit unfähig, ein Vermächtnis anzunehmen. Das Gesetz erfaßte also nur die oberen Bürgerklassen. Deshalb ging auch die ziemlich scharfe Opposition in der Hauptsache von den Rittern aus.[14]) Die Erbschaftsbestimmungen sollten vor allem die Schichten erhalten und vermehren, die sozial besser gestellt waren und als Träger der Staats- und Heeresverwaltung in erster Linie in Frage kamen. Diese Schichtung der Bürgerschaft hatte sich schon in der Republik herausgebildet und immer mehr befestigt. Sie war formal-juristisch leichter faßbar als die viel schwierigere Unterscheidung der einzelnen rassischen Bestandteile des Volkes. Für diese fehlten nicht nur die wissenschaftlichen Voraussetzungen, sie lag auch dem Römer, dessen Denken immer zu kategorialer Verfestigung neigt, wesentlich ferner als dem Griechen, dessen organische Naturauffassung leichter eine intuitive Einsicht in die Bedeutung von Rasse und Erbgut gestattete, wie das Beispiel Pindars[15]) und Platons[16]) zeigt. Die Gleichsetzung der sozialen Oberschicht eines Volkes mit den rassisch besten Elementen ist in einer Zeit fortgeschrittener Rassenmischung, wie es die des Augustus war, eine problematische Angelegenheit. Aber daß an der Oberschicht die rassisch wertvollsten Elemente stärkeren Anteil hatten als an den unteren Bürgerklassen oder gar an der Sklavenschaft, ist mit Sicherheit anzunehmen. Insofern dienten die Gesetze des Augustus unbewußt dem Schutze dieser Bestandteile. Und es ist ein nicht zu unterschätzender Unterschied gegenüber der mehr theoretischen Haltung des Griechentums, daß Augustus nicht wie Platon ideale Forderungen aufstellte, sondern daß er solche Forderungen, wenn auch unvollkommen, in die politische Wirklichkeit überführte.

Mit dieser mangelnden Einsicht in die rassische Bedingtheit einer erfolgreichen Bevölkerungspolitik hängt ein weiterer Punkt zusammen, an dem die Bemühungen des Augustus ihre Grenze finden. Wir wissen heute um die Bedeutung des Bauerntums als der Grundlage einer Gesunderhaltung und Vermehrung der Bevölkerung und gerade ihrer wertvollsten Bestandteile, wir kennen die Gefahr, die dem Leben eines Volkes von der Verstädterung droht. Auch diese Einsicht ging der Politik des Augustus ab, wie sein Verhalten in der Frage der Bauernsiedlung zeigt. Die landwirtschaftliche Entwicklung Italiens in den letzten Jahrhunderten der Republik ist bestimmt durch das Vordringen

13) Gnomon des Idios Logos, BGU V 1210, 30. 32.
14) Suet. Aug. 34, 2. 15) Nem. III 40ff.
16) Hans F. K. Günther, Platon als Hüter des Lebens. '28.

des Großbetriebes auf Kosten der mittleren Güter und vor allem der kleinen Bauernstellen. Unter den Gracchen führte diese Entwicklung zum Ausbruch der römischen Revolution, aber sie nahm trotz aller Versuche, Abhilfe zu finden, ihren Fortgang. Allerdings war am Ende des I. Jahrh. v. Chr. nicht ganz Italien in große Güter aufgeteilt, die von Sklaven und Pächtern, also auf kapitalistischer Grundlage, bewirtschaftet wurden. Die immer wiederholten Bauernansetzungen und Landverteilungen an die Veteranen der Revolutionsheere hatten hier als Hemmschuh gewirkt. Doch läßt sich in der Entwicklung der Landanweisungen eine bestimmte Tendenz verfolgen. Die Größe der Güter, die den Veteranen zugewiesen werden, nimmt dauernd zu. Das läßt sich nur aus den Wünschen der Landempfänger erklären. Diese begehrten Land in einem Umfange, der sie der eigenen Arbeit auf der Scholle enthob und ihnen ein Leben in der Stadt ermöglichte, während Sklaven oder Pächter das Land bebauten. Das Musterbeispiel dieser Wirtschaftsform ist das Sabinum des Horaz. So nehmen im letzten Jahrhundert der Republik die Großbetriebe langsam, aber stetig zu. Daneben gewinnen die mittleren Güter an Bedeutung, vor allem durch die Veteranenabfindungen. Beide werden nach kapitalistischen Grundsätzen durch unfreie oder abhängige Kräfte bearbeitet, während der Eigentümer in der Stadt sitzt. Dieser Prozeß führte in immer steigendem Maße zu einer Verstädterung der römischen Bürgerschaft. Sie wurde noch von anderer Seite gefördert. Die römischen Neubürger, die durch Freilassung in den Genuß des Bürgerrechts kamen, rekrutierten sich stärker aus der städtischen Sklavenschaft, den familiae urbanae, als aus den schwer arbeitenden, bevölkerungspolitisch aber gewiß wertvolleren Sklaven auf dem Lande. Dieser Verstädterung ist Augustus, abgesehen von der Beschränkung der Freilassung, die nur negativ wirkte, positiv nicht entgegengetreten. Zu einer systematischen Ansiedlung von Neubauern ist er nicht geschritten. Das ist um so auffälliger, als eine Verbindung der Maßnahmen zur Vermehrung der Bevölkerung mit der Bauernsiedlung durch Cäsars Ackergesetz vom Jahre 59 v. Chr. nahegelegt war. Denn dieser hatte bei der Verteilung der kampanischen Feldmark die kinderreichen Familien bevorzugt.

Die letzten einschneidenden Landverteilungen waren unter den Triumvirn nach der Schlacht bei Philippi im Jahre 41 v. Chr. vorgenommen. Seitdem ist keine eingreifende Bauernansetzung mehr erfolgt. Die Landabfindung nach Aktium führte die Veteranen zum großen Teil in die Provinzen. Die übrigen wurden in Italien teils mit öffentlichem Boden, teils mit solchem, den Augustus aus Privathand kaufte, abgefunden. Eine wesentliche Veränderung der wirtschaftlichen Struktur brachte das nicht. Bei den späteren Entlassungen wurde dieses System beibehalten, die Überführung in außeritalische Kolonien nahm noch zu. Das Jahr 13 v. Chr. schließlich machte der Abfindung der ausgedienten Soldaten mit Land überhaupt ein Ende. An ihre Stelle trat die Ausschüttung einer Barsumme. Die Bevölkerungspolitik des Augustus ist also keine Bauernpolitik. Wohl hat man, wie die Dichtungen des Horaz und Vergil, vor allem dessen Georgica, zeigen, den Wert des Bauerntums nicht übersehen und hat das

Leben des Landmannes in seiner Gesundheit und Naturverbundenheit dichterisch gefeiert. Aber zu praktischen Schritten des Kaisers hat das nicht geführt. Möglich, daß das revolutionäre Odium, das seit der Gracchenzeit den Ackergesetzen und Landverteilungen anhaftete, ihn von den tiefen Eingriffen in die Besitzverhältnisse abschreckte, ohne die eine erfolgreiche Bauernsiedlung in Italien nicht möglich war. Auf alle Fälle begnügte er sich in diesem Punkte mit der geistigen Propaganda, die von den Dichtern des Maecenaskreises ausging.

Und damit kommen wir zu dem letzten Punkte, an dem die Auswirkung der Maßnahmen des Kaisers auf dem Gebiete der Bevölkerungspolitik ihre Grenze findet. Wir sahen, daß seine Eingriffe, die die Erhaltung und Mehrung der Bürgerschaft anstrebten, in der Hauptsache auf die oberen Schichten zielten, daß er andererseits eine Bevorzugung des national-italischen Elements im Ganzen des Reiches durchführte. Diese nationale Grundhaltung der augusteischen Zeit spiegelt sich in der Dichtung, vor allem bei Vergil und Horaz. Das große Epos des ersteren, die Äneis, ist ebenso wie die Oden und das carmen saeculare des Horaz der repräsentative Ausdruck dieses nationalen Wollens, das im gestalteten Kunstwerk sinnvoll ausgesprochen und gedeutet wird. Wenn Vergil die Aufgabe des Römervolkes in den berühmten Versen bestimmt

> tu regere imperio populos, Romane, memento
> (haec tibi erunt artes) pacique imponere morem,
> parcere subiectis et debellare superbos.
> (Aen. VI 851—3),

so ist das der Ausdruck des politischen Grundwollens des Zeitalters. Das heißt nicht, daß diese Verse ein politisches Programm in poetischer Sprache zum Ausdruck bringen. An der Stelle, an der sie stehen — am Ende der sogenannten Heldenschau, dieses großen prophetischen Vorausblicks auf die Geschichte Roms —, in dem Zusammenhang, in dem sie stehen — Vergil hebt hier römisches Wesen gegen bezeichnend griechische Züge ab, die die unmittelbar vorangehenden Verse füllen —, sind diese Worte in letztgültiger dichterischer Formung die Wesensbestimmung des Römertums, deuten die Ursprünge, aus denen dieses Volk erwuchs, und das Ziel, dem es sich entgegenformt, sind Aussage der Wesenheit Rom, die auch Handeln und Werk des Augustus bestimmt. Und wie wir in den Versen Vergils die letzten Gründe der allgemeinen Bevölkerungspolitik des Kaisers erkennen, so begleitet Horaz den Augustus bei den einzelnen Schritten auf seinem Wege. Die letzte der Römeroden (III 6) schildert den Verfall der Sitten. Aus Zuchtlosigkeit in der Familie und Geringschätzung der Ehe stammt der Niedergang Roms, und die Klage darüber klingt aus in die vernichtende Feststellung, daß er unaufhaltsam ist; ohne Rettung sinkt Geschlecht auf Geschlecht von Stufe zu Stufe dem Ende entgegen:

> damnosa quid non inminuit dies?
> aetas parentum, peior avis, tulit
> nos nequiores, mox daturos
> progeniem vitiosiorem.

Das Gedicht ist vor 23 v. Chr. entstanden. Ganz anders, von gläubiger Hoffnung erfüllt, klingt das Gebet des carmen saeculare an die Geburtsgöttin (17—20):

> diva, producas subolem patrumque
> prosperes decreta super iugandis
> feminis prolisque novae feraci
> lege marita

und die Strophe (45—48):

> di, probos mores docili iuventae,
> di, senectuti placidae quietem,
> Romulae genti date remque prolemque
> et decus omne.

Zwischen beiden Gedichten liegen die Ehegesetze des Jahres 18 v. Chr., auf die patrum decreta 18 deutlich anspielt. Man muß mit feinem Ohr hinhören, man muß hinter der marmornen Schönheit dieser bis ins letzte ausgefeilten Wortgebilde das Schwingen der Seele des Dichters spüren, um zu erkennen, wie dieses echte Gebet von dem Glauben an die Möglichkeit der Erfüllung getragen ist. Hier spricht nicht ein höfischer Dichter, der die Taten seines Herrn preist, sondern der Repräsentant des römischen Volkes. Der fidicen Romanae lyrae, der Sprecher der Jugend Roms, deren Anerkennung ihm höchstes Glück bedeutet, gibt der Sehnsucht der Besten seines Volkes Ausdruck und hofft auf die Erfüllung: sie liegt auf dem Wege, den der princeps gewiesen hat. Mehr als alle historischen Betrachtungen zeigen die Worte des Dichters, daß auch die Ehegesetze des Augustus nicht klug ausgedachte Verwaltungsmaßnahmen sind, daß auch in ihnen Wesen und Willen der Zeit sich auswirkt. So ist das Schaffen der beiden großen augusteischen Dichter dem Wirken des Kaisers nicht durch äußere Gleichrichtung der Gedanken verbunden, sondern durch die Gleichheit der Haltung, einer Haltung, die aus den Tiefen des römischen Wesens stammt. Beide haben um diese tiefste Bindung auch gewußt. Sie knüpfen das Dasein ihres Werkes an die Existenz ihres Volkes. Horazens Name wird dauern, solange der Priester schweigend zum Kapitol hinaufsteigt, Vergils Lieder tönen, solange das Geschlecht des Äneas der Welt gebietet.

Diese Haltung bricht mit der nächsten Generation ab, wenigstens soweit sie durch die Dichtung zu uns spricht. Es ist hier nicht möglich, im einzelnen zu zeigen, inwiefern Ovid, der für uns die Generation nach Vergil und Horaz verkörpert, trotz aller höfischen Schmeichelei gegenüber dem Kaiser nicht mehr ein nationalrömischer Dichter, sondern ein Literat ist, der nicht aus einer echten Gemeinschaft lebt. Es sei zum Belege nur angedeutet, daß er die Bindung seines Ruhmes an das Volk, nicht mehr kennt. Er wendet sich nicht an ein solches, sondern an ein Publikum, das über alle Welt zerstreut ist (in toto plurimus orbe legor, trist. 4, 10, 128). Dieses Publikum ist nicht die organische Einheit der Nation, sondern die Summe von Einzelnen, die ein gleiches, aber ganz individuelles Geschick untereinander und mit dem Dichter verbindet (atque ita sollicito multus amante legar, am. I 15, 38). Wenn wirklich das Werk des Dichters

der wahre Ausdruck der Gesinnung seiner Zeit ist, so bleibt nur eine Erklärung. Schon für die Generation nach Augustus, die noch unter seiner Regierung heraufkam, war seine nationale Politik nicht mehr inneres Erlebnis, sondern nur eine Summe von gesetzlichen Bestimmungen. Diese Generation war nicht mehr durch den Schrecken der Bürgerkriege geschritten, hatte nicht das Werden des neuen Staates erlebt, hatte nicht, wie Vergil in der ersten Ekloge, in dem jungen Oktavian den Retter aus höchster Not erkannt und begrüßt. Mit diesen Miterlebenden, mit Vergil und Horaz, sanken die dahin, die aus tiefstem Herzen das Werk des Augustus bejahten, deren Erleben und Glauben es trug. Und es war nicht genügend dafür gesorgt, daß dieses Erleben als unerschütterliche Grundlage des Staates kommenden Geschlechtern ein lebendiger, unveräußerlicher Besitz wurde. Wie die Ehegesetzgebung des Augustus nur einem kleinen Kreis galt, so hatte der Kaiser sein Werk nicht genügend durch Propaganda im höchsten Sinne, durch eine wirkliche Erziehung des Volkes in den Herzen der Massen verankert. Die Opposition, der diese Politik von Anfang an begegnet war, fand das Feld frei, und bald setzte eine wachsende Verwässerung seines Werkes ein.

So findet die Bevölkerungspolitik des Augustus ihre Grenzen in der mangelnden Erkenntnis der rassisch-biologischen Grundlagen des Völkerlebens, in der mangelnden Einsicht in den Wert des Bauerntums und im Fehlen einer wirklich großen Propaganda und Volkserziehung. Aber trotzdem ist es weder bedeutungslos noch ohne Ergebnis gewesen. Gerade wenn man es an den Zuständen und Entwicklungstendenzen der vorangehenden Jahrzehnte mißt, erkennt man, daß Augustus den Sturz des römischen Volks in den Kosmopolitismus des Hellenismus, seinen Untergang im Völkerchaos der spätantiken Mittelmeerwelt für Jahrhunderte aufgehalten hat. Gerade weil dieses Werk aus den Tiefen römischen Wesens und der Selbstbesinnung auf dieses Wesen stammt, konnte es trotz aller Unzulänglichkeiten wirken und dauern. „So möge es mir vergönnt sein, den Staat heil und wohlbehalten auf seine Grundlage zu stellen und dafür den Lohn zu ernten, den ich begehre, daß ich der Begründer des besten Zustandes heiße und in der Stunde des Todes die Hoffnung mit mir nehmen kann, die Grundsteine des Staates, die ich gelegt habe, werden an ihrer Stelle bleiben." [17]) Dieser Wunsch des Augustus ist in Erfüllung gegangen.

Literatur: Jörs, P., Die Ehegesetze des Augustus. Festschrift zu Mommsens fünfzigjährigem Doktorjubiläum. Marburg '93. — Meyer, E., Kaiser Augustus. Kleine Schriften I, 2. Aufl., '24, 423. — Fitzler-Seeck, Pauly-Wissowas Realenzyklopädie X, '17, 354 u. Julius (Augustus). — Dessau, Geschichte der römischen Kaiserzeit I, '24, 63ff. 75ff. 93ff. 211f. Danach Rüger, Die Ehegesetze des Kaisers Augustus, Vergangenheit und Gegenwart 25, '35, 140. — Weiß, Pauly-Wissowas Realenzyklopädie XII, '25, 2363 u. Leges Iuliae. — Günther, H. F. K., Rassengeschichte des hellenischen und des römischen Volkes. '29. — Rostovtzeff, Gesellschaft und Wirtschaft im römischen Kaiserr eich. Übersetzt v. Wickert. '29, Kap. 1, 2. Mit weiteren reichen Literaturangaben. — Heinze, Die augusteische Kultur. '30. — Schiller, Pauly-Wissowas Realenzyklopädie Suppl. VI, '35, 227 u. Lex Papia Poppaea. — Berve, Kaiser Augustus. '34.

17) Suet. Aug. 28, 2.

Ernst Freiherr von Feuchtersleben.

Von

Heinrich Merk.

Ernst Freiherr von Feuchtersleben gehört zu den Deutschen, die uns abhanden gekommen sind. Nur gelegentlich und nebenbei wird sein Name noch genannt. In Literaturgeschichten muß er sich meist mit ein paar Zeilen begnügen. In Wirklichkeit sind wir aber nicht so reich, daß wir diesen feinen, lauteren Geist auf die Dauer entbehren könnten. Er hat uns mehr zu sagen, als man glaubt.

Feuchtersleben war kein revolutionärer Denker, der die Gedanken der Menschheit in neue Bahnen gelenkt hätte; kein schöpferischer Dichter und Gestalter. Er war ein Mann des Maßhaltens, eine Adelsnatur von der Art eines Wilhelm von Humboldt, wenn auch kleineren Formats. Man kann ihn auch als typischen Repräsentanten österreichischer Kultur zu Beginn des XIX. Jahrh. bezeichnen. Die geistige Sphäre, in der er sich bewegte, war die Reflexion und die ihn beherrschende Leidenschaft das Streben nach Klarheit. Über seinem Leben hätte der Wahlspruch des alten Quintilian stehen können: Nobis sit summa virtus perspicuitas!

Eine ausführliche Biographie Feuchterslebens gibt es nicht. Am wichtigsten und aufschlußreichsten sind — außer einem autobiographischen Bruchstück — noch immer die Umrisse zu einer solchen, die Friedrich Hebbel zu seiner Ausgabe von Feuchterslebens Werken beigesteuert hat. In der Allgemeinen Deutschen Biographie hat J. Franck eine kurze Darstellung gegeben. Bedeutender ist eine Schrift von dem bekannten Medizinhistoriker Max Neuburger: Der Arzt Freiherr von Feuchtersleben (1906). Daneben kommen vor allem Grillparzers Erinnerungen in Betracht. Hebbels Ausgabe von Feuchterslebens Werken erschien in den Jahren 1851—1853. Sie hat neben unleugbaren Verdiensten auch unbestreitbare Mängel. Besonders schmerzlich vermißt man chronologische Angaben. Vorläufig aber haben wir nichts Besseres. Unser Aufsatz soll keine lebensgeschichtliche, sondern eine ideengeschichtliche Arbeit sein.

I.

Feuchtersleben ist am 29. April 1806 in Wien geboren und am 3. September 1849 in seiner Vaterstadt gestorben. Er war also ein waschechter Wiener. Seine Lehrjahre begannen an der Theresianischen Adelsakademie. Frühzeitig trat die Poesie in seinen Lebenskreis. „Ein halbbewußtes Sehnen und Streben nach dichterischer Produktion" erwachte in ihm. Als Elfjähriger schrieb er sein erstes Gedicht, das pathetisch in die Worte austönt: „Unsterblich sein, das ist der Dichtkunst Lohn." Wir möchten sofort hinzufügen: Dieser Lohn blieb Feuchtersleben versagt. Wenn man mit dem Namen „Dichter" wirklich Ernst macht und darin etwas Großes und Hohes erblickt, so muß man sagen, daß Feuchtersleben kein Dichter war. Man hat zwischen „Dichtern" und „Poeten" unter-

scheiden, wobei man unter einem Poeten eine leichtere Art von Dichter zu verstehen hat. In diesem Sinne können wir auch Feuchtersleben einen Poeten nennen und bezeichnen damit wohl am besten seine Wesensart. Er besaß zweifellos eine echt poetische Veranlagung, schrieb eine geschmackvoll gepflegte Prosa, und auch seine Verse sind sicher mehr als bloße Liebhabereien eines begabten Dilettanten. Selbst der gestrenge Hebbel ließ manches davon gelten. Im allgemeinen aber liegt der tiefere Sinn von Feuchterslebens poetischen Arbeiten darin, daß er durch sie ein unmittelbares, lebensvolles Verhältnis zum dichterischen Schaffen fand, daß dadurch, wie Hebbel bemerkt, das kritische Reproduktionsvermögen gefördert wurde.

Zur Poesie gesellte sich bereits in den letzten Akademiejahren die Philosophie. Besonders „Jakobis jugendliche Weltansicht" schien dazu berufen, „die poetischen in die philosophischen Elemente zu übertragen, die von da an mein Denken und Dichten zu beherrschen anfingen". Es war, wie wir betonen müssen, kein tieferes und strengeres Studium der Philosophie, sondern nur Betätigung eines ideal gerichteten, unersättlichen Bildungsdranges, der nach dem Höchsten strebte. Ganz gewiß aber war Feuchtersleben von echt philosophischem Geiste beseelt.

Als Lebensberuf wählte er das medizinische Studium. Es war dies eine glückliche und vernünftige Wahl. „Menschen", — sagt Hebbel sehr gut — „die mit einer solchen Beobachtungsgabe ausgestattet sind, daß man sie Beobachtungsorgane nennen könnte, müssen sich unwiderstehlich zu einer Wissenschaft hingezogen fühlen, die sie zwischen den Mikrokosmus und den Makrokosmus in die Mitte stellt und es ihnen zur Hauptaufgabe macht, die Gesetze, die in beiden wirken, zu enträtseln, und das Band, das sie miteinander verknüpft, in allen seinen Verschlingungen bloß zu legen." Feuchtersleben wurde ein erfolgreicher Arzt, und vor allem als wissenschaftlicher Mediziner hat er Hervorragendes geleistet. Er wurde sogar Dekan der medizinischen Fakultät und Vizedirektor der medizinisch-chirurgischen Studien. Er hat ein „Lehrbuch der ärztlichen Seelenheilkunde" geschrieben, das seinen Namen berühmt gemacht hat. Das Werk ist in erster Linie der rationellen Begründung des medizinischen Denkens gewidmet und behandelt meist allgemeine Fragen mit philosophischem Einschlag. Seine wesentliche Aufgabe ist die psychologische Schulung des Arztes und verfolgt ähnliche Ziele wie Hermann Lotzes „Medizinische Psychologie oder Physiologie der Seele", an deren Bedeutung es allerdings nicht heranreicht. Es ist aber, wie gesagt, auch nicht unbedeutend. Die Seelenheilkunde ist zunächst Seelenkunde, denn sie hat es doch schließlich mit der Seele und deren Erscheinungen zu tun. Diese Seelenkunde ist jedoch für den Arzt nicht Selbstzweck, sondern steht im Dienste der Seelenheilkunde. Medizin und Psychologie werden so in nächste, fruchtbare Beziehung gebracht. Bezeichnend für Feuchterslebens Betrachtungsweise ist, daß er den Gesichtspunkt „Seelenkrankheit" als wesenswidrigen Störungsprozeß innerhalb des psycho-physischen Organismus streng folgerichtig durchzuführen sucht. Stets geht er vom gesunden Zustande aus und verfolgt dessen Wendung ins Krankhafte, d. h. er sucht überall den Weg von der Normal-

psychologie zur Pathologie. Der Leitgedanke seiner pathologischen Untersuchungen ist ihr therapeutischer Zweck. Wie die Diätetik Gesundheitslehre ist, d. h. Lehre, gesund zu bleiben, so ist die Therapie Gesundungslehre, d. h. Lehre, gesund zu werden. Feuchtersleben ist, besonders in der Problemstellung, oft ganz erstaunlich modern. Er spricht von der Selbstregulierung der Seele und erkennt deren gewichtige Funktion. Er verweist mit Nachdruck auf die Duplizität der physischen Organe und empfiehlt diese merkwürdige Tatsache eindringlicher Beachtung. Max Neuburger urteilt daher mit Recht: „Als Kritiker, als Denkmethodiker steht Feuchtersleben ebenso auf dem Boden der nüchternen Wiener Schule wie Rokitanski und Skoda, und darum klingt noch heute jedes seiner Worte so wahr und unveraltet" (S. 25).

Feuchtersleben zählte zu den bekanntesten Vertretern der Wiener Ärzteschaft. Er war als führende Persönlichkeit rückhaltlos anerkannt, wenn auch seine Reformpläne durch die unseligen Wirrungen des Kastengeistes und der Parteiwirtschaft ausnahmslos vereitelt wurden. Im Sturmjahr 1848 wurde er Unterstaatssekretär für Bildungswesen. Doch alle seine Bestrebungen scheiterten an dem Weltverbesserungsdilettantismus jener Zeit. Feuchtersleben mußte am eigenen Leibe die Wahrheit seiner Worte verspüren, daß der Todfeind alles Hohen und Edlen der Dilettant sei. Als gebrochener Mann, der nicht mehr lange leben sollte, zog er sich bald wieder in das Privatleben zurück. Feuchtersleben wurde gegen seinen Willen in den Strudel der politischen Kämpfe hineingerissen. Er war jedoch kein Gestalter, sondern ein Betrachter des Lebens. Seiner Nachdenklichkeit fehlte die Tatkraft, seiner Weisheit die Klugheit. Seine Ideen und Ideale konnte er nicht verwirklichen und mußte daran verbluten. Er ist, wie Grillparzer sehr richtig bemerkt hat, vom Geiste her gestorben. Von Feuchtersleben ist nichts als sein literarisches Werk übrig geblieben. Als Schriftsteller lebt er in der deutschen Geistesgeschichte fort.

II.

Als Arzt würde Feuchtersleben lediglich der Geschichte der Medizin angehören, als Poet ein höchst bescheidenes und ziemlich unbeachtetes Dasein in der Literaturgeschichte führen, und es bestünde kein Anlaß, weiter von ihm zu sprechen, wenn er nicht noch etwas anderes gewesen wäre. Er muß nämlich zu unseren besten Aphoristikern gezählt werden. Hebbel weist ihm einen Platz zwischen Novalis und Lichtenberg an. Vielleicht kann man ihn noch zutreffender einen Nachfolger Goethes nennen. Gewöhnlich reiht man ihn unter die Popularphilosophen ein. Aber was heißt „Popularphilosophie?" Dem Wortlaut nach bedeutet sie nichts anderes als Philosophie für das Volk, für die Allgemeinheit. Mit dieser Umschreibung ist viel und wenig zugleich gesagt. Philosophie war für Feuchtersleben kein Schulbegriff, sondern, um in Kants Sprache zu reden, ein Weltbegriff. Er wollte nicht Theoretiker, sondern Praktiker sein. Er wollte mit seinen Schriften unmittelbar auf das Leben einwirken, seine Leser nicht bloß belehren, sondern bilden. Seine geistige Haltung war vom Humanitätsideal und von dessen erzieherischen Bestrebungen beherrscht. Ein Popularphilosoph war für

ihn ein Denker und Schriftsteller, „welcher die letzten Ergebnisse, die alles Forschen und Wissen endlich für das Leben und Handeln abwirft, erkennt, sammelt, prüft, richtet und mit praktischem Geiste und Talente zum Gemeingut aller macht" (VI 20). Feuchtersleben ist ein dem Leben zugewandter, beobachtender Geist, der über alles nachdenkt und seine Gedanken zu Papier bringt. Was er schreibt, sind „Konfessionen", Bekenntnisse und „Bruchstücke eines Lebens".

Er denkt und schreibt, wie es seiner Geistesart entspricht, aphoristisch. Auch seine wenigen Essays sind nur umfangreichere Aphorismen. Er ist kein Freund von „großen" Werken, in denen die Sätze meist leichtsinnig hingeworfen werden und der einzelne Gedanke von der Masse der anderen erdrückt wird. Für den Aphorismus hingegen gilt als Grundsatz: Multum, non multa! Inhaltlich Bedeutsames muß auf seine letzte Form, auf seine endgültige Formel gebracht werden. Darum verlangt Feuchtersleben vom Aphorismus nicht bloße Einfälle, mögen sie noch so geistreich sein, sondern Resultate, echte Resultate. Er ist der Meinung, daß „das beste Wissen doch nur aphoristisch zutage gefördert werden kann", und spitzt dies bis zu der paradoxen Wendung zu, „daß Ergebnisse irdischer Erkenntnis nicht wahr sind, wenn sie nicht mehr aphoristisch sind". Der Aphorismus duldet keine seichte Plattheit, keine Vorspiegelung großer Gedanken: „Das Wesen edler Kürze in der Schreibart ist: Fülle des Gehaltes, nicht: abgestumpfte Sätze" (III 193). Das Fragmentarische unseres Denkens, das immer nach einem Ganzen strebt und über Stückwerk nicht hinauskommt, tritt dabei anschaulich in die Erscheinung. Darum mußte Feuchtersleben die aphoristische Darstellung als etwas ihm Wesensgemäßes betrachten. Sie war für seine geistige Eigenart die geeignete Ausdrucksweise. Auch läßt der Aphorismus der Individualität des Lesers die gebührende Freiheit — wenn vieles unausgesprochen bleibt oder nur angedeutet wird, „der Leser mag es selbst ergänzen".

Was nicht systematisch gedacht ist, kann auch nicht systematisch dargestellt werden. Wir greifen solche Probleme heraus, die entweder für Feuchtersleben besonders charakteristisch oder für unsere Gegenwart besonders zeitgemäß sind. Zunächst handeln wir von seinen philosophischen Bekenntnissen.

III.

Die persönliche Gebundenheit von Feuchterslebens philosophischen Anschauungen bedingt ihren Bekenntnischarakter. Es soll damit nicht gesagt werden, daß ihnen die objektive Geltung fehle, sondern lediglich dies, daß sie Überzeugungen eines bestimmten Menschen sind. Feuchtersleben selbst will sie in diesem Sinne beurteilt wissen. In philosophischen Dingen muß man immer mit grundsätzlichen und allgemeinen Fragen beginnen, denn jeder versteht unter Philosophie etwas anderes. Auch unsere Anfangsfrage lautet daher: Wie denkt Feuchtersleben von Philosophie überhaupt? Von der zeitgenössischen, d. h. von der nachkantischen idealistischen Philosophie denkt er ziemlich gering (III 33f.). Er sieht in ihr nur eine Verfallserscheinung, nur ein ästhetisierendes Spiel mit großen Gedanken. Er wirft diesen Philosophen vor, daß sie die Logik vergewaltigt

hätten („überlogisch ist unlogisch"!) und verwirft ihre Intuitionen und Konstruktionen. Von der Generation nach Kant schätzt er vor allem Herbart als strengen, Maß und Wahrheit achtenden Denker, ohne ihm jedoch Gefolgschaft zu leisten. Von den alten Philosophen scheint er den Aristoteles gründlich studiert zu haben. Platon zählt er neben Kant zu den Befreiern der Menschheit und zu den eigentlichen Lichtern der Welt (IV 51). Sein erklärter Liebling aber ist Spinoza. In einer geistreichen Namensvertauschung bringt er ihn mit Aristoteles in Verbindung; er spricht von „Aristoteles von Amsterdam, denn, im Vorbeigehen gesagt, möchte mehr Verwandtschaft zwischen ihm und dem Spinoza von Stagira aufzufinden sein, als man wohl glaubt" (VI 55). Wie hoch Feuchtersleben Spinoza gestellt hat, geht auch daraus hervor, daß der ganze siebente Abschnitt der „Diätetik der Seele" eine wörtliche Übersetzung aus Spinozas Ethik ist. Mittel- und Wendepunkt der europäischen Philosophie ist auch für Feuchtersleben Immanuel Kant. Schon lange, bevor es zum Schlagwort geworden ist, hat er das Wort geprägt: „Zu Kant zurückkehren, heißt: den rechten Weg wieder finden" (III 35). Während die damals landläufige Meinung den großen Königsberger für einen beschränkten Philister erklärte, rühmte Feuchtersleben an ihm den freien, weiten Blick des Weltmannes. Er hebt die weckende und befreiende Kraft der kritischen Philosophie hervor, durch die in die empirischen Fächer philosophische Strenge und in die philosophischen praktischer Sinn gekommen sei (IV 54, VI 2f.). Ferner hat er bereits den Kern der kritischen Philosophie klar und scharf erkannt. Er sieht das Wesentliche nicht im System, nicht in fertigen Erkenntnissen, sondern in der Methode: Kant lehre wie Platon weniger eine Philosophie als das Philosophieren, denn nur dieses sei die rechte Philosophie (IV 52, 61). „Wer Kantianer ist, bleibt von Kant am weitesten entfernt" (IV 54). Auch eine Nebeneinanderstellung von Kant und Goethe gibt über beide belehrende Aufschlüsse: „Kant und Goethe! Das sind die Pharusse unserer Bildung. Sehe jeder zu, wo es ihm gebricht: ob an Ausbildung des Subjektes, ob an Aufgeschlossenheit für die Objekte, — und wende sich, nach diesem Bedürfnisse, dort oder hierhin" (III 190). Wer hat zu jener Zeit Goethes philosophische Bedeutung tiefer erfaßt?

Welches ist nun Feuchterslebens unmittelbares Verhältnis zur Philosophie? Es ist noch nicht allzu lange her, daß wir die Losung gehört haben: Es gibt keine Philosophie mehr, sondern nur noch eine Geschichte der Philosophie. Diesem Historismus, der alle schöpferischen Ansätze im Keim erstickt, hat sich schon Feuchtersleben widersetzt: Nicht Gelehrsamkeit, die nach einem geistreichen Worte von Locke nur ein Spiel mit fremden Gedanken ist, sondern selbständiges Denken tut vor allem not (IV 46). Von einem Zeitgenossen hebt er rühmend hervor: er war ein Selbstdenker (VI 335).

Für Feuchtersleben war Philosophie in erster Linie Erkenntnis- und Wissenschaftslehre. Er hat sich mit diesem Thema gründlich und eindringlich befaßt. Selbst aus der Medizin will er die Philosophie, d. h. philosophisches Denken, nicht ganz ausgeschaltet wissen. Er lehnt sie zwar auch hier in Form von Systemen,

Spekulationen ab, erklärt aber zugleich, daß sie anordnend, begrenzend, verbindend, als Logik und Erkenntnistheorie nicht mißachtet werden dürfe.

Feuchterslebens Bemerkungen zur Wissenschaftslehre sind durch einen nüchternen Tatsachensinn, der immer dem praktisch Möglichen zugewandt ist, ausgezeichnet. Man merkt sofort, daß er seine philosophischen Themen unmittelbar der wissenschaftlichen Forschungsarbeit entnimmt. Sehr fein sind z. B. seine Erörterungen über den Problembegriff. Feuchtersleben erkennt die Bedeutung, die einer klar formulierten, scharf umgrenzten Problemstellung zukommt. In dem, was einer fragt, zeigt sich von vornherein sein philosophischer Geist. Dieser Ansicht war schon Kant. Feuchtersleben vergleicht sinnlose Probleme mit unverdaulichen Speisen. Der Gesichtspunkt, unter dem man Probleme betrachten muß, ist „die vernünftige Voraussetzung einer am Gegebenen zu entwickelnden Erkenntnis". Dem Skeptizismus, wie ihn etwa Herbart an den Beginn des philosophischen Nachdenkens gestellt hat, gesteht Feuchtersleben nur insoweit eine Berechtigung zu, als er nicht ein verneinender, sondern ein suchender und prüfender Skeptizismus ist. Am Anfang steht für ihn der Glaube, nicht der Zweifel. Der Sinn aller Probleme liegt in ihrer richtunggebenden Funktion. Diese Richtung kann zu einem bestimmten Ziel, aber auch in eine Sackgasse führen. Feuchtersleben hat darum das undisziplinierte Denken seiner Zeit mit Nachdruck bekämpft. Er nennt gerade deshalb die zeitgenössische Philosophie eine „große und merkwürdige Konfusion" (III 33). Wir sollten das Weltgesetz in den Händen Gottes lassen und uns mit dem Denkgesetze begnügen (VI 10). Mit dieser weisen Selbstbeschränkung ist Feuchterslebens philosophische Grundeinstellung deutlich charakterisiert. In durchaus kritischem Geiste bemerkt er, daß das Philosophem nur die Formel gebe, den Gehalt müsse jeder aus der Tiefe seines inneren Lebens hinzubringen. Es gibt zwei Richtungen, in denen die Philosophie ihre Wesensfülle entfaltet: Der Weg vom Umkreise zum Mittelpunkt, von den Phänomenen zum Gesetze; von außen nach innen, von den Dingen zu Gott; der analytische Weg ist die eine Richtung. Die andere ist der synthetische Weg, der vom Mittelpunkt zum Umkreis, vom Gesetz zu den Erscheinungen führt. Er ist gleichsam die Rechnungsprobe der analytischen Methode. Die erste Richtung ist idealistisch und dualistisch. Sie sucht die Dinge unter Begriffe zu bringen und endet mit der Unterscheidung Geist und Welt. Die synthetische Betrachtungsweise hingegen ist realistisch und monistisch (III 33 ff.). In dieses Schema glaubt Feuchtersleben alle philosophischen Dogmen einordnen zu können.

Dem Problembegriff entspricht der Erkenntnisbegriff. Beide sind einander nicht wesensfremd. Nach Goethes Meinung ist eine Erkenntnis nichts anderes als eine neue Problemstellung auf einer höheren Stufe. Erkennen heißt für Feuchtersleben so viel wie begreifen und erklären. Man findet bei ihm darüber manche gute Bemerkung. So sagt er einmal, daß wir etwas zu begreifen glauben, „wenn wir uns gewöhnt haben, dem Unbegreiflichen gewisse Denkformen zu substituieren" (III 185). Im allgemeinen aber scheint er von solchen gedanklichen Substitutionen wenig zu halten. Seine Ansichten sind hier manchmal

etwas schwankend. In der Seelenheilkunde z. B. sagt er vom Verstehen, daß es so viel heiße, wie etwas in Begriffe übersetzen (S. 4). In seinen Aphorismen wieder nimmt er einen wesentlich anderen Standpunkt ein. Er geht sogar so weit, daß er behauptet: „Wer eine Sache in ein treffendes Gleichnis bringen kann, hat sie verstanden." Und in noch verschärfter Form: „Die Bildersprache ist eigentlicher als die der Begriffe. Jene sucht den Gegenstand darzustellen, wie er ist, diese legt ihm Fesseln an" (III 193). Da begriffliches Denken immer ein Denken in Worten ist, so äußert sich Feuchtersleben über die Erkenntnisfunktion des Wortes ziemlich skeptisch. „Die Worte geben nicht den Sinn, sie umgeben ihn nur" (III 195). Er ist überdies der Anschauung, daß wir nicht in Worten denken, gibt aber zu, daß erst durch die Sprache unsere Gedanken zur Klarheit und Bestimmtheit gedeihen (IV 60f.).

Diese Stichproben aus dem Kapitel „Wissenschaftslehre" mögen vorläufig zur Charakteristik von Feuchterslebens philosophischer Physiognomie genügen. Sie erschöpfen aber in keiner Weise die Fülle seiner Problemstellungen. In seiner rhapsodischen Art tastet er auch an die großen metaphysischen Fragen des Seins und Werdens; er hat tiefe Einblicke in die Natur des Bewußtseins getan, in dem er ganz modern ein „Störungssymptom" sieht; selbst die Geheimnisse der Mystik sind diesem Rationalisten nicht fremd, und als der Weisheit letzten Schluß verkündet er: „Glücklich, wer das Namenlose erkennt! Ewig war die Wahrheit unter uns und wird es sein — aber sie wird geschwiegen" (IV 193).

Es liegt uns durchaus fern, Feuchtersleben zu einem Philosophen von Fach und Rang stempeln zu wollen. Er war dies ganz gewiß nicht. Seinen philosophischen Gedanken fehlt vor allem die Eigenwüchsigkeit. Sie scheinen mehr Randbemerkungen zur philosophischen Lektüre als Ergebnisse selbständigen Forschens zu sein. Ebenso muß aber betont werden, daß für Feuchtersleben Philosophie keine bloße Liebhaberei, sondern eine wichtige Lebensangelegenheit, ein Bestandteil seiner geistigen Existenz war. Und alles, was ein bedeutender Mensch mit Ernst betreibt, muß ernst genommen werden.

IV.

Am reinsten tritt Feuchterslebens Eigenart in seinen Schriften zur Ästhetik, Literatur und Kritik hervor. Auch als Ästhetiker und Kritiker ist er im wesentlichen Aphoristiker. Er schreibt immer nur „gelegentlich". Seine Bedeutung beruht auch hier weniger in der Originalität als in der glücklichen Formulierung seiner Erkenntnisse und Urteile. Feuchtersleben wurzelt ganz und gar in der Gedankenwelt der deutschen Klassik. Er hat eine sehr schöne Aphorismensammlung „Geist der deutschen Klassiker" herausgegeben, die von seiner gründlichen Literaturbeherrschung und seinem gebildeten Geschmack Zeugnis ablegt. Besonders wichtig sind seine „Beiträge zur Literatur, Kunst- und Lebenstheorie" und „Kritiken, Charakteristiken und vermischte Aufsätze".

Feuchtersleben ist grundsätzlich kein Theoretiker und Doktrinär. Er läßt stets wie Goethe die Phänomene sprechen. Die Seele, das Gesetz, dessen

Ausdruck ein Kunstwerk ist, sucht er in der lebendigen Erscheinung zu ergründen und im Worte zu gestalten (VII 13, III 199). Das Beglückende dabei liegt „in der Empfindung, einen größeren Geist fassen zu lernen, in der fühlbaren Erweiterung der Seele" (III 200). Feuchtersleben beklagt, daß unsere Zeit die Naivität des Schaffens und Genießens, die doch die Grundlage aller Kunst sei, verloren habe (IV 93). Er bemängelt besonders an den Deutschen, daß ihnen die Unbefangenheit des Genusses fehle; daß sie über alles theoretisieren müßten; ja daß ihnen dieses „Bedenken der Genüsse" eigentlich erst der „Genuß der Genüsse sei." „Theorie als Problem" ist eine Besonderheit des deutschen Geistes. Ist sie von Nutzen oder von Schaden, fördert oder zerstört sie? Solche Fragen kehren immer wieder und werden immer neu beantwortet. Ewig unversöhnlich und verständnislos stehen sich Theoretiker und Praktiker, Philosophen und Künstler gegenüber und finden sich nicht zusammen. Das ist eine merkwürdige Tatsache. Feuchtersleben müßte kein Deutscher sein, wenn nicht auch er mit diesem Problem gerungen hätte. Was ist, was leistet, was bedeutet Theorie? Vor allem betont Feuchtersleben, daß sie nicht Wurzel, sondern Blüte ist; nicht am Anfange, sondern am Ende steht (III 43). Echte Theorie ist nicht Abstraktion, sondern das Gegenteil davon: nämlich „Anschauungsfähigkeit" (VII 1). Anschauung aber ist immer dem Konkreten, dem Einzelfalle zugewandt. Von diesem Standpunkte aus versteht man ohne weiteres, wenn Feuchtersleben erklärt, es sei nichts eitler und unfruchtbarer als ein allgemeines Theoretisieren in der Kunst (IV 98). Und doch behauptet er immer wieder, es sei nichts notwendiger als Theorie. Dieser scheinbare Widerspruch wird von ihm in folgender Weise zu lösen gesucht: „Ich weiß nur ein Mittel: dadurch, daß man nie ins Leere hinein, nie bloß vor dem Forum der Gedanken, sondern immer in Gegenwart eines bestimmten Kunstwerkes theoretisiere, so, daß Anschauung und Wort sich gegenseitig tragen und bedingen. Man darf da nicht fürchten, zu sehr ins Allgemeine zu geraten, weil ein Besonderes gegeben ist; nicht besorgen, zu sehr zu spezialisieren, weil jedes echte Kunstwerk sich in die Höhe des Allgemeinen, in das Reich des Geistes erhebt und Gesetze gibt und ausspricht" (VII 29). Ähnlich hat auch Goethe gedacht und gelehrt. Dabei hebt Feuchtersleben mit Nachdruck den umfassenden Charakter theoretischer Einsichten hervor. Von ihm stammt das schöne Wort: „Die höchsten Gesetze gelten gleich in allen Künsten" (V 244).

Feuchterslebens Ästhetik ist, wie gesagt, nicht besonders originell, aber im einzelnen reich an klugen Gedanken und Wendungen. Es kommt ihm vor allem darauf an, Poesie und Theorie, Kunst und Wissenschaft streng voneinander abzugrenzen. Dies war um so dringlicher, als im Zeitalter der idealistischen Philosohpie die Kunst zu einem regelrechten Organum metaphysicum geworden war. Feuchtersleben fordert, daß die Poesie wirklich „ganz Poesie sei — nicht halb Wissenschaft oder Religion". Eine Antithese, die das Problem scharf erfaßt, lautet: „Der Philosoph sucht den Sinn des Lebens zu enträtseln, der Dichter sucht ihn zu verhüllen. Klinge das immerhin paradox!

Alle Darstellung ist Verhüllung des Geistes in einen Körper und alle Poesie ist Darstellung, von der Tragödie bis zur Novelle" (III 46f., III 71). Das Lebendige der Verkörperung allein bezeichnet den Dichter (III 122, 142, VI 148). Manchmal versteigt sich Feuchtersleben zu überspitzten Formulierungen, die zwar nicht mehr ganz richtig sind, aber das Entscheidende scharf hervortreten lassen, so wenn er behauptet, der Dichtung sei es im Gegensatze zur Wissenschaft nicht um das Was, sondern immer um das Wie zu tun (V 51).

Hebbel hat an Feuchtersleben getadelt, daß er keine Ahnung vom Wesen und von der Bedeutung der Form habe und daß deshalb seine Urteile überall da, wo die Form entscheidet, d. h. im ganzen ästhetischen Gebiete, mit Vorsicht aufzunehmen seien (VII 336). Diese strenge und, wie wir gleich hinzufügen müssen, ungerechte Kritik hat sich Feuchtersleben durch eine harmlose und völlig nebensächliche Bemerkung zu einer Stelle in Eckermanns Gesprächen zugezogen (V 190). Demgegenüber muß mit Nachdruck betont werden, daß Feuchtersleben vom Wesen der Form durchaus klare und zutreffende Begriffe hatte. Er hat über das Formproblem vorzügliche Bemerkungen gemacht, die Hebbels Urteil widerlegen: „Die Form ist das Bedingende in allen poetischen Gattungen" (III 51). „In der Dichtkunst ist die Form alles" (III 90). „Jeder lebendige Gedanke wird mit seiner notwendigen Form zugleich geboren, jede selbständige Bildung schafft sich die ihrige selbst" (V 232). Deutlicher und unmißverständlicher konnte sich Feuchtersleben kaum ausdrücken. Die Form ist ein objektives, d. h. durch das Objekt bedingtes Gestaltungsprinzip. Sie wird durch ein subjektives, d. h. in der persönlichen Eigenart des Künstlers beruhendes Prinzip: nämlich den Stil, wesentlich ergänzt und bestimmt. Feuchtersleben hat auch über dieses Problem nachgedacht. Entscheidend wurde er dabei von Goethes grundlegender Unterscheidung „Nachahmung, Manier, Stil" beeinflußt. Die Entwicklung eines jeden Künstlers beginnt mit Nachahmung und gelangt über Manier zum Stil. „Nachahmung ist gänzliche Aufopferung des Geistes an die Natur, Knechtschaft. Manier ist Aufopferung der Natur zugunsten des Individuums, Willkür. Stil ist Harmonie zwischen Geist und Natur, freie Gesetzlichkeit" (III 199, V 301). Es ist dies ein Lieblingsthema Feuchterslebens. In der kleinen Abhandlung „Natur und Stil in der Malerei" wird es an dem Beispiel Raffaels glücklich veranschaulicht. Form ohne Stil ist ein sinnloses Wort, denn erst durch diesen wird ein Stoff zur idealen Form gestaltet (III 54). Stil ist „Reichtum der Motive bei Einheit des Resultats" (V 301). Feuchtersleben versucht sogar eine metaphysische Deutung, wonach Stil nichts anderes ist als freie Ergebung des ausgebildeten Individuums an das allgemeine Gesetz. Dahinter setzt er das Wort „Religiosität" (V 301).

Als drittes ästhetisches Prinzip neben Form und Stil stellt Feuchtersleben den Symbolbegriff auf. Der Zusammenhang ist folgender: Der Sinn einer poetischen Form ist ihr Symbolgehalt; der Sinn des Stilisierens, das Symbolische herauszuarbeiten. Feuchtersleben gibt keine Begriffsbestimmung des Symbols, sondern greift nur charakteristische Züge heraus. „Die Kunst war im

Anbeginne hieroglyphitisch, dann symbolisch. Der Künstler spricht zu uns durch Zeichen und strebt, dem Stoffe das Übersinnliche einzuprägen" (III 202). „Der Dichter scheint mir überhaupt die Aufgabe zu haben, das Abstrakte und Konkrete innig verschmolzen darzustellen; das Faktum als Symbol, das ist: insofern dessen Ursache und Folge schon darin ausgesprochen ist; Begriff und Objekt, Gattung und Individuum, Wesen und Form — auf einen Griff. Es ist die höchste Stufe menschlicher Geistesbetätigung; Umfang und Gehalt, Breite und Tiefe gleichweise umfassend, erfüllend! Als Abwege erscheinen mir: reiner Begriff, bloßes Faktum und das Schwankende zwischen beiden" (III 43). „Poesie ist da, wo die Sprache Symbol wird, wo die Geister des Lebens sich in Worte verkörpern" (III 210). Symbol darf aber nicht mit Allegorie verwechselt werden, die als Verneinung der Kunst, als das Unkünstlerische schlechthin bezeichnet wird. Wenn die Kunst allegorisiert, wird sie zur Philosophie und hört auf, Kunst zu sein (III 202, V 303).

Form, Stil, Symbol: mit diesen Kategorien glauben wir das Wesentliche von Feuchterslebens Ästhetik angedeutet zu haben. Vielleicht kann jede Ästhetik aus diesen drei Prinzipien heraus entwickelt werden.

V.

Ein Kapitel für sich ist Feuchtersleben als Literaturkritiker. Er war kein zünftiger Literarhistoriker, kein Mann vom Fach, aber ein Kenner und Genießer von Rang. Welche Fülle von Anregungen hat er gegeben, wie hat er immer aus dem Vollen geschöpft! Sein kritisches Urteil ist von einer ganz erstaunlichen Sicherheit, Selbständigkeit und Unabhängigkeit. Er ist seiner Zeit oft weit vorangeeilt, und manches, was erst viele Jahrzehnte später allgemeines Bildungsgut geworden ist, finden wir schon längst bei ihm. Man mag ihn immerhin einen Dilettanten nennen, aber echte Liebhaber bedeuten ganz gewiß ungleich mehr als „objektive" Fachgelehrte. Und Feuchtersleben war ein Liebhaber edelster Art. Er war nicht nur ein überzeugter Verehrer der klassischen Dichter des Altertums, sondern vor allem auch ein ausgezeichneter Kenner der orientalischen Poesie. Noch wichtiger aber sind seine Studien zum deutschen Schrifttum.

Im Mittelpunkt stehen hier seine Goethe-Arbeiten. Man hat sein Verhältnis zu Goethe als ein kühles Respektsverhältnis bezeichnet, dem die menschliche Wärme fehle. Dies dürfte kaum zutreffend sein. Ungleich schärfer hat Grillparzer gesehen, wenn er schreibt: „Nie ist vielleicht der Kultus für diesen allerdings Größten aller Deutschen weiter getrieben worden als von ihm." Feuchterslebens Aufsätze über Goethe zeichnen sich durch wohltuende Zurückhaltung aus. Er weiß Distanz zu halten, was andere „Goethe-Schriftsteller" gewöhnlich nicht wissen. Vor allem war er bestrebt, Goethe so zu sehen, wie dieser sich selbst sah. Er wollte nicht gescheiter sein als der Dichter und alles besser wissen. Es fehlte die Vertraulichkeit, aber nicht die Ehrfurcht. Bekanntlich wollte damals jeder Goethe anders haben als er in Wirklichkeit war. Gemeinsam war allen Kritikern die Ablehnung von Goethes naturwissenschaftlichen Bemühungen.

Gerade an diesem Punkte setzte Feuchtersleben ein. Er betonte mit besonderem Nachdruck Goethes Naturforschung und deutete von ihr aus Goethes Künstlertum. Diese Betrachtungsweise war etwas unerhört Neues und fand zunächst keine Nachfolge. Höchstens der berühmte Goethe-Essay von Carus käme in Frage. Im großen Stile wurde dieser Gesichtspunkt erst in Chamberlains Goethewerk durchgeführt. Bei Feuchtersleben aber finden wir die ersten beachtenswerten Ansätze hierzu. Von besonderer Bedeutung ist in dieser Hinsicht die Einleitung zu dem Aufsatz über „Goethes naturwissenschaftliche Ansichten (V 83ff.): „Von allem, was Goethe gedacht, gestrebt und geleistet, haben bisher seine Bemühungen für Naturwissenschaft am wenigsten Eingang, ja vielmehr meistens Tadel und Widerspruch gefunden. Und doch getraue ich mir zu behaupten, daß gerade sie es sind, was, neben den vollendeten seiner poetischen Gebilde, die Prüfung der Zeit am glorreichsten bestehen wird; daß sie es sind, worin sich Goethes Wert und Eigenheit am vollkommensten und reinsten ausspricht, wofür er eigentlich geboren zu sein schien, so daß uns, wenn wir in diese Betrachtungen aufmerksam eingehen, selbst seine dichterischen Hervorbringungen nur wie Werke erscheinen, die aus Naturforschung hervorgegangen sind ... Wie Goethe ohne Naturforschung nicht so vollkommener Dichter, so wäre er ohne Poesie nicht so vollkommener Naturforscher geworden." Das ist Goethebetrachtung im Geiste Goethes. Von der Natur her wollte der Dichter die Kunst und von der Kunst her die Natur gedeutet wissen. Ein naturwissenschaftliches Gespräch führte Goethe und Schiller zu einer Verständigung in künstlerischen Dingen.

Ungemein aufschlußreich ist auch der Aufsatz „Einwirkungen Goethes". Feuchtersleben unterscheidet eine dreifache Art, wie Goethe gewirkt hat. Die erste Art ist die äußerliche, oberflächliche Goetheimitation oder wie Feuchtersleben treffend sagt, „das abscheuliche Unheil der Goethetuerei, aus dem wir leider! noch nicht völlig erlöst sind". Die zweite Art von Einwirkung äußert sich in dem Widerstand, den sie bei selbständigen Geistern gegen Goethes Übermacht geweckt hat. Feuchtersleben glaubt, daß sich die Zahl dieser Gegner in dem gleichen Maße vermindern werde, als Goethes reines und großes Wesen verstanden werde. Die dritte Art vergleicht Feuchtersleben mit der Einwirkung, „welche dieselbe eine Sonne auf die mannigfachen Produkte der irdischen Vegetation ausübt: Jedes dieser Gewächse gedeiht nach dem Maßstabe, der ihm eingeboren ist. Und so kam durch Goethes Anregung, aber ohne seinen Zwang, mancher treffliche Geist zum Bewußtsein seiner selbst und der Sphäre, in welcher er für sich etwas darstellen konnte, was, in demselben Kreise, keinem anderen möglich war. Unterdrückung eigener Kräfte aus Verzweiflung am Gelingen im Anblicke eines übergewaltigen Geistes wirkte Goethe gar nicht; denn sein ganzes Sein, Dichten und Lehren war anregend, aufmunternd, fördernd, belebend" (V 144, vgl. IV 103). Der letzte Goetheaufsatz ist dem Verhältnis „Goethe und Schiller" gewidmet und fesselt durch Bemerkungen, die auch heute noch höchst beachtenswert sind. Feuchtersleben betont darin, daß, wie jeder

Gedanke, so auch jeder Mensch seine eigene Form habe. Darum seien auch Kopien großer Menschen völlig sinnlos. Diese können uns nur als Vorbilder dienen, denen wir unserer Veranlagung gemäß nachfolgen — nicht nachahmen — sollen. Feuchtersleben zieht in diesem Punkte die antiken Schriftsteller mit Rücksicht auf die Einfachheit, Genauigkeit und Anmut ihres Stiles allen neueren vor. Er ist im allgemeinen der Meinung, daß man bei großen Geistern niemals stehen bleiben dürfe. Die Formen, in denen sie sich bewegten, bezeichnet er als „Schlangenhäute, die bei der Wiedergeburt abgeworfen werden müssen". Schiller hat nach seiner Ansicht „so ziemlich unter uns ausgewirkt wie Lessing; Goethes Geist wirkt noch fort oder vielmehr, wirkt erst jetzt; aus ihm entsprang der Quell der Gegenwart, die uns umrauscht". Er fügt jedoch hinzu: „Aber auch diese Haut wird die ewig lebendige Bildung einst von sich abstreifen und neuen Formen entgegenblühen." Feuchtersleben bekennt sich zu einer stetigen Metamorphose, in der das entwicklungsfähige Alte in neuer Gestalt erhalten bleibt (V 231—240). Immer und überall sucht er die lebendige Erscheinung. Kein Buch kann sie ersetzen (V 306). Er beklagt z. B. die Nachgeborenen, die Goethes Werke „nur wie eine tote Sprache studieren" (VI 289). Darum sind auch seine Charakteristiken, die Menschen der Vergangenheit zu Gegenwartsgestalten umformen, so ungemein lebensvoll. Einer seiner Lieblinge aus dem Weimarer Kreise ist Wieland. Dieser Dichter hatte bekanntlich gerade in Wien eine große Gemeinde, und es ist verständlich, daß seine freie und leichte Menschlichkeit der Wiener Gemütsart besonders liegen mußte. Feuchtersleben hat für ihn eine entzückende Formel gefunden: „Wieland, der Unnachahmliche, der Berlin, Paris und Athen in sich repräsentiert" (IV 101). Oder wie geistreich äußert er sich über Wielands Briefe: „Feiner, gefühlvoller Scherz, scharfe, menschenenträtselnde Gedanken, rührende Innigkeit, große Ansichten wechseln miteinander und werden nur durch die sanfte Beleuchtung zusammengehalten, welche das Licht innerer Klarheit über sie ausgießt. Diese ruhige Helle ist es nebst anderem, was unserer verworrenen Zeit, der alles Große nur als Komet vorschwebt, an Wieland ungenießbar bleibt" (VI 81f.). Ebenso weiß Feuchtersleben Herders schwierige Persönlichkeit zu erfassen. Er löst das Allzumenschliche, meist rein zeitlich Bedingte, von dem Wesentlichen und Großen und hält sich nur an dieses. „Was Herder im Schlafrocke tat, das ist nicht Herder; was er schrieb, das ist Er. Das Große gehört ihm, das Kleine seiner Zeit, seinem Hause; durch jenes war er Mensch und Individuum, durch dieses Weimaraner" (III 110). Die Kunst des Schlagwortes, d. h. die Fähigkeit, mit wenigen Worten viel zu sagen, wird hier mit einer Virtuosität gehandhabt, die wir in unseren Literaturgeschichten meist schmerzlich vermissen.

Feuchterslebens kritische Urteile über zeitgenössische Dichter nehmen manche moderne Einschätzung vorweg. Wie treffend würdigt er das außerordentliche Talent Heinrich von Kleists, den er Goethes ungerechter Ablehnung gegenüber in Schutz nimmt. „Abgestoßen, wahrscheinlich von dieses Dichters unglücklicher Richtung, bemerkte Goethe nicht deutlich, daß kein Mensch zu erzählen

verstand wie dieser. Ruhig, ja kalt, wie Aktenstücke eines Prozesses kunstreich aneinander gereiht, sich auseinander entfaltend und erklärend, spinnen sich Kleists Erzählungen vor unseren Augen ab; kurz, bestimmt, unabänderlich, mit eiserner Folgerichtigkeit wie das Schicksal, schreitet er, von tausend Ahnungen umgeben, vorwärts. Keine Reflexion unterbricht seine nüchternen Silben, und doch fühlen wir, daß zentnerschwere Betrachtungen in jeder liegen; mit keinem Laute menschlicher Empfindung verrät er sein Herz, das an dem, was er berichtet, teilnimmt, und doch macht er, daß unser Haar sich sträubt, daß unsere Eingeweide sich in uns zu wenden scheinen; alles lebt in seinen Bildern bis auf den kleinsten Zug herab; nirgends Mangel, nirgends Überfluß; das ungeheure Rätsel des Lebens rollt sich Schlag auf Schlag wie ein unendliches Gewitter vor uns ab, — Licht und Nacht wechseln und verschlingen sich, bis mit dem letzten ferne verhallenden Donner der Tag zurückkehrt und uns der Rührung, dem Staunen, dem Entzücken überläßt. Noch hat niemand eine Geschichte so erzählt wie der ‚Kohlhaas' erzählt ist — und wer das Wunder dieser Erzählung nur empfindet, dem ist der Geist der Novelle aufgegangen" (III 48 f.). Mit solch feinfühlendem Verständnis hat zu jener Zeit, von Hebbel abgesehen, wohl niemand über Kleist geurteilt.

Auch für einen anderen vielfach verkannten Künstler wie Wilhelm Heinse, den Ardinghellodichter, findet Feuchtersleben verständnisvolle Worte. Hingegen wird ein Dichter, in dessen Liedern schlechte Ohren unverfälschte Naturlaute zu hören glauben, mit Entschiedenheit abgelehnt: Heinrich Heine.

Im Gegensatz zu den sogenannten Zeitdichtern stellt Feuchtersleben die großen zeitlosen Gestalten, von denen uns besonders seine Charakteristiken Immermanns, Platens und Rückerts wertvoll zu sein scheinen. Von dem zuerst Genannten sagt er: „Immermanns reiches, tüchtiges Gemüt ist nicht mit ästhetischen Tiraden abzufertigen; hier liegt viel zugrunde, und dem Verständnis eines Mannes zulieb müssen Zeit, Form und, was sonst noch Wohlgefallen bedingt, vergessen werden" (V 286).

Schwerer fällt es Feuchtersleben, einer überragenden und nicht leicht zu deutenden Erscheinung, wie Platen, gerecht zu werden. In den Literaturbeiträgen formuliert er sein Urteil dahin: „An Platen sehen wir die Manifestationen des höchsten dichterischen Talents, das, wie eine Flamme, die den Stoff suchte, um sich an ihm zu nähren, in den Äther hinaus leckte, und leuchtend, prasselnd und sehnsüchtig in sich selbst zurückkehrte, um zu verlöschen" (V 286). In Platens antikisierenden Dichtungen der letzten Zeit sieht er freilich „mehr den Lateiner als den Dichter" und schätzt dessen frühere Poeme höher ein als die späteren (VI 150).

Auch Friedrich Rückert, den Versgewaltigen, will Feuchtersleben nicht ohne erhebliche Vorbehalte gelten lassen. Er hat sich wiederholt und eingehend mit diesem Dichter befaßt. Er sieht in Rückert vor allem einen unvergleichlichen Verwandlungskünstler und Kostümdichter. Er bewundert dessen Meisterschaft in der Beherrschung der poetischen Formen, betont aber dabei auch die Gefahren

der Virtuosität, die in leere Spielerei und Tändelei auszuarten droht. Rückerts unerschöpfliches Kombinationstalent sei ihm zum Verhängnis geworden. Allerdings muß es als eine Übertreibung bezeichnet werden, wenn Feuchtersleben behauptet, Rückerts Poesie sei überhaupt nur eine Art von Übersetzung und in neuester Zeit ein Spiel mit den dürren Reliquien ehemaliger Blüten und Früchte (III 73, V 149). Trotz allen Bedenken und Einwänden aber sieht Feuchtersleben sehr fein einen wesentlichen und nur selten bemerkten Zug in Rückerts Dichtertum, nämlich: Das Glück, eine wahrhaft kindliche Unschuld zu bewahren. „Dieses Glück verdankt er dem schönsten, dem dichterischen Talente: Alles in sich rein aufzunehmen, in der beruhigten Seele abzuspiegeln und auf stiller Oberfläche die wechselnden Ereignisse des Firmaments in leises, fröhliches Wellenspiel zu verwandeln" (III 74).

Wenn sich Feuchtersleben über Kunst, Literatur und ähnliche Dinge äußert, sp spricht er nicht als Fachmann, sondern als Weltmann. Er besitzt Freiheit des Blicks und Unabhängigkeit der Gesinnung. Er ist kein in sich abgeschlossener, sondern ein aufgeschlossener Geist mit einer fast unbegrenzten Empfänglichkeit und Aufnahmefähigkeit. Die Gabe, sich auszudrücken, ist ihm in höchstem Maße verliehen. So besitzt er alle Eigenschaften eines guten Kritikers, und in der Geschichte der literarischen Kritik gebührt ihm ein ehrenvoller Platz.

VI.

Unsere Studie begann mit Ausführungen über Feuchterslebens Verhältnis zur Philosophie, ging dann weiter zur Betrachtung seiner ästhetischen und literarischen Bemühungen und kehrt nun im letzten Abschnitt wieder zu ihrem Ausgangspunkt zurück. „Blüte und Ziel aller wahren Philosophie" — bemerkt W. Dilthey — „ist Pädagogik im weitesten Verstande, Bildungslehre des Menschen." In diesem Sinne war auch Feuchtersleben ein Philosoph. Seine Philosophie heißt „Bildungslehre". Seine Haltung war, wie wir früher sagten, vom Humanitätsideal beherrscht. Seine philosophisch-pädagogischen Bestrebungen gehen dahin: den Menschen geistig zu formen, sein Leben vom Geiste her zu gestalten. Dieser Idee dient seine Philosophie, indem sie Klarheit und Helligkeit in die Welt bringen will. Sie sucht den Menschen der dumpfen Verworrenheit, der blinden Gewalt des Trieblebens, der Affekte, zu entreißen. Feuchtersleben kommt dabei nicht selten in die Nähe Spinozas, der ja Ähnliches gewollt hat. „Wenn die Menschen einander hassen, so kennen sie sich nicht" (V 321). „Man fürchtet, was man nicht versteht" (V 313). „Die Sehnsucht ist ein Irrtum der Seele, welche die Kraft des Geistes verkennt. Denn der Geist allein vermag zu erschaffen, was jene von außen ewig vergebens erhofft. Wer nach Liebe sucht, wird sie nicht finden; wer aber Liebe gibt, wird sie wieder empfangen" (V 309). „Es ist nicht genug, sich als Gegenstand zu betrachten; man muß sich auch so behandeln" (V 314; vgl. III 377). „Auf der Erkenntnis beruht die Freiheit" usw. Solche Sätze könnten auch in der „Ethik" stehen. Oder klingt es nicht wie eine Variation von Spinozas „Non rigere, non ridere, sed contem-

plari", wenn Feuchtersleben schreibt: „Der Beweinende wisse, daß er wieder beweint wird. Der Belachende, daß man ihn wieder belacht, der Betrachtende, daß er wenigstens durch Klarheit befriedigt wird" (IV 128). Unverkennbar ist auch bei Feuchtersleben wie bei Spinoza ein scharf ausgeprägter Intellektualismus die Grundlage seiner geistigen Lebenshaltung. Mit diesem Glauben an die Macht des Geistes über die Affekte, mit seiner Zuversicht, daß unser Tun und Handeln von der Erkenntnis her bestimmbar ist, erscheint Feuchtersleben durchaus als Spinozist und Ethiker. Man könnte ihn auch, wenn wir auf den Urtyp zurückgreifen, einen Sokratiker nennen. In der ethischen Einstellung seines Denkens ist an sich schon eine pädagogische Tendenz als wesentliches Element enthalten. Pädagogik zielt immer auf Verwirklichung des Ethischen. Diese Eigenart zeigt sich besonders deutlich in jenem Buche, an das man sofort denkt, wenn Feuchterslebens Name genannt wird: „Zur Diätetik der Seele." Diese kleine Schrift hat den Namen ihres Verfassers unsterblich gemacht. Für die große Allgemeinheit ist Feuchtersleben auch heute noch der Autor der „Diätetik der Seele". Dieser Ruhm ist nicht unverdient. Max Neuburger zählt das Büchlein zum Feinsten und Wertvollsten, was die deutsche Literatur besitzt. Nagler und Zeidler in ihrer Österreichischen Literaturgeschichte (II 1, 723) meinen, die „Diätetik" sei die „klassische Formulierung des Wiener Prinzips der ‚Vermeidung der Trostlosigkeit'", und ihre Wurzel sei der Kampf der heiteren Sinnesnatur des Wieners gegen die Hypochondrie des Bildungsmenschen. Diese Charakteristik ist sicher sehr geistreich, aber sie trifft nicht das Entscheidende. Sie nimmt das aus tiefsten Lebenserfahrungen hervorgegangene Buch doch etwas zu leicht, zu lax, zu „wienerisch". Es ist nicht einfach eine Rezeptensammlung, wie man Trostlosigkeit und ähnliche Dinge überwindet, gewissermaßen eine literarische Hausapotheke für Wiener Bedürfnisse.

Wie Kant in seiner Schrift „Von der Macht des Gemütes", wie Hufeland in seiner „Makrobiotik", predigt Feuchtersleben das Evangelium von der sieghaften Kraft des Geistes. Er fordert von seinen Lesern einen unbeirrbaren Glauben an den Geist. In den Auseinandersetzungen der letzten Jahre haben wir es erlebt, daß wir unbedenklich Begriffe wie Geist, Seele, Leben usw. im Munde führten, ohne uns zu fragen, was wir eigentlich damit meinten. Auch Feuchtersleben gibt keine Begriffsbestimmungen von Seele und Geist. Er ist sich aber des Problems durchaus bewußt. Bereits in seinem Lehrbuch der Seelenheilkunde schreibt er: „Das Wort Geist ist eines jener Worte, mit denen wir aufgewachsen sind, die immer und überall da waren, wo der Mensch zum Bewußtsein seiner selbst gelangt war, die jedermann ausspricht, nachspricht und versteht, ohne sich weiter zu fragen, und die man deshalb nicht weiter in Zweifel zieht, weil man sie nicht in Zweifel gezogen sieht" (S. 8f.). Seele ist für Feuchtersleben der mit dem Körper verbundene Geist und Leib der mit Geist verbundene Körper. Dabei betont er, daß die Wirkungseinheit von Leib und Seele eines Beweises überhaupt nicht bedürfe (III 248). Er unterscheidet drei Schichten des Geistigen: „Gedanken sind die Nahrung, Gefühle die Lebens-

luft, Willensakte die Kraftübungen des geistigen Lebens" (III 265). Auf dieser Dreiteilung baut Feuchtersleben seine Betrachtungen auf, in denen das Grundthema von der Macht des Geistes in mannigfaltiger Weise variiert wird. Das endgültige Bekenntnis lautet: „Gesundheit ist nichts anderes als Schönheit, Sittlichkeit und Wahrheit" (III 365). Feuchtersleben will die Dinge von ihrer sittlichen Seite anschauen, und so sind, wie er selbst bemerkt, seine diätetischen Betrachtungen moralischer ausgefallen, als es in ihrem Wesen zu liegen scheint (III 402). Seine „Diätetik der Seele" soll eine ethisch-medizinische Anleitung zur Kunst der Lebensführung sein. Mag sie auch in Einzelheiten korrekturbedürftig geworden sein, im Grundsätzlichen ist sie in keiner Weise veraltet und enthält auch für den modernen Menschen in einer Zeit seelischer Verworrenheit und Hilflosigkeit manchen heilsamen Rat. Ihre sittlichen Ideale sind von zeitloser Gültigkeit und unabhängig von jedem wissenschaftlichen Fortschritt. Der Weg, den wir gehen, mag manchmal ein anderer sein; das Ziel, dem wir zustreben, ist das gleiche geblieben.

VII.

Feuchtersleben war ein Mensch des Übergangs. Er stand zwischen zwei Zeiten: der humanistischen Welt, die in den großen Klassikern Vollendung und Abschluß gefunden hatte, und einer anderen Welt, die noch unsicher in die Zukunft tastete. Der Ahnherr dieser neu aufstrebenden, vorwärts drängenden Bewegung war Herder, von dem Friedrich Knorr treffend bemerkt, daß er, „den Kampf um eine neue Form des deutschen Menschen" eröffnet habe. Wir können sie daher kurz auch die deutsche Bewegung nennen.

Innerhalb dieser beiden Richtungen fiel Feuchtersleben eine gewisse Doppelrolle zu. Einerseits war er als einer der Sachwalter des klassischen Erbes berufen, in einer widerstrebenden Zeit den Geist der Klassik zu bewahren. Anderseits muß er in die Gefolgschaft Herders, in den Kreis der deutschen Bewegung eingereiht werden. Ernst Bertram sagt von ihm sehr gut, daß er für die Übermittlung des herderschen wie des goethe-romantischen Erbes an das österreichische Deutschland mit am meisten gewirkt habe („Deutsche Gestalten" S. 239).

Es war Feuchtersleben nicht vergönnt, sein Leben und Lebenswerk zu einem Ganzen zu gestalten. Er entstammte einer liberalistischen Sphäre, in der jedoch von wirklich freiheitlicher Gesinnung wenig zu spüren war. An diesem Widerstreite ging Feuchtersleben vorzeitig zugrunde. „Wer schlichtet ihn" — so bekennt er selbst —, „diesen furchtbaren, mich zermalmenden Kampf: Begierde nach ungestörter, fortschreitender Entwicklung meines Daseins —und Hemmung, wohin ich blicke: in mir und außer mir."

Gerade dies ist das tragische Schicksal der Menschen des Übergangs: daß sie die Zukunft ahnen, ohne sich von der Vergangenheit völlig losreißen zu können; daß ihr Wille ihrem Wissen nicht gewachsen ist; daß die Tat hinter der Erkenntnis zurückbleibt.

Feuchtersleben zählt zu diesen Erstlingen, die sich opfern müssen, deren Opfer aber nicht vergeblich sein soll.

Heinrich Schütz und die Gegenwart.

Von

Rudolf Gerber.

Wir Deutsche haben in dem vergangenen Jahr ein seltenes Jubiläum erlebt. Bei drei unserer größten Musiker konnten wir die Wiederkehr ihres 250. und 350. Geburtstages feiern, bei Bach, Händel und Schütz. Derartige Gedenktage, zumal wenn sie, wie in diesem Falle, durch Musikfeste von riesigem Ausmaß und in ungewöhnlicher Anzahl begangen werden, mahnen uns zur Besinnung auf ihren Wert, ihre Notwendigkeit, ihre Bedeutung für die lebende Generation. Sie zwingen uns, die immer stärker zutage tretende Wiederbelebung älterer Kunst, das Zurückgreifen auf die Großen vergangener Tage erneut auf seinen tieferen Sinn zu überprüfen und zu rechtfertigen. Ist es nur ein Akt der Pietät, den wir vollziehen, wenn wir Bach, Händel und Schütz feiern, ihre Werke immer und immer wieder aufführen? Ist es der Altertumswert, der uns besticht, der Reiz des Seltenen und längst Vergangenen, wenn wir diese Kunst in unsere Zeit hineinpflanzen wollen? Bedeutet diese Hinwendung zu den Geistern der Vergangenheit vielleicht gar eine Flucht aus der Gegenwart, eine individualistische Abkapselung, weil diese Gegenwart unsere künstlerischen Bedürfnisse am Ende nicht mehr befriedigen kann? Oder aber ist es die *innere Nähe* einer lebendigen Gegenwart zu einem Stück Vergangenheit, das, wohl ein Vergangenes aber kein Vergängliches, aus jahrhunderteweiter Entfernung zu uns herüberdringt als eine uns ergreifende und formende Macht? — Diese Fragen drängen sich uns heute mit besonderer Heftigkeit auf, weil wir das Problem: Geschichte und Gegenwart in seiner ganzen Schwere erlebt haben und noch mitten in der Auseinandersetzung mit ihm stehen.

Wie verhält es sich nun da mit jenen deutschen Barockmusikern, denen wir im abgelaufenen Jahr unsere besondere Huldigung dargebracht haben? Was bedeuten sie und ihre Kunst für uns Menschen des XX. Jahrh.? Worin besteht ihre Wirksamkeit, ihr Lebendigsein in unserer Zeit? Die uferlose Jubiläumsliteratur, die wir nun einigermaßen überschauen, hat diese Fragen höchstens an der Oberfläche angeschnitten oder mit allgemeinen Redensarten abgetan. Es ist ja auch eine auf den ersten Blick schier unlösbare Aufgabe, nachweisen zu wollen, daß die mit ganz anderen Lebensbedingungen verwachsene kirchliche Kunst Bachs, die sinnvoll nur innerhalb des Lutherischen Kults zu denken ist, heute eine lebendige Macht darstellen soll, wo kaum mehr die Erinnerung an diesen Kult wach geblieben ist. Diese Kunst ist Lutherischer Gottesdienst. Wo in aller Welt aber gibt es etwas Derartiges heute noch? Wenn auch da und dort im Zuge der liturgischen Bewegung der Versuch gemacht wird, Bachs Kantaten, das Haupt- und Kernstück seiner Kirchenmusik, in die moderne Liturgie einzubauen, so bleibt der Erfolg dieser historisierenden Maßnahmen erst abzuwarten. Der „gemeine Mann" wird sich ebenso von jenen teils aufklärerisch platten, teils pietistisch verstiegenen Kantatendichtungen abgestoßen fühlen wie der „Gebildete", und beide werden sicherlich, wenn sie überhaupt den Zugang zu dem

inneren Kern der Bachschen Musik finden, diese Kunst im Gottesdienst ästhetisch aufnehmen, d. h. als Kunst und nicht als Gottesdienst mit der erforderlichen inneren Devotio, wie sie für Luther und Bach selbstverständlich war. Und ähnlich schwierig liegen die Dinge bei Händel, wenn man seine italienischen Opern in Betracht zieht, die nur in dem Gesamtkomplex der höfischen Gesellschaftsoper des Spätbarock verständlich sind, wenn sie auch über diesen Rahmen weit hinauswachsen, und wenn man den Blick auf seine englischen Oratorien lenkt, die großenteils Stoffe der jüdischen Geschichte behandeln. Wo liegt da überall die Möglichkeit ihrer Wirksamkeit in unserer Zeit, worin besteht die beispielgebende Kraft dieser Kunst für uns Deutsche der Gegenwart? Sicherlich kann Bachs und Händels Kunst nicht in ihrem ganzen Umfange von uns ergriffen werden. Eine jede Kunst, mag sie noch so groß und in ihrem Kern unvergänglich und überzeitlich sein, trägt Vergängliches, Zeitbedingtes an sich. Dieses aber müssen wir um so klarer sehen, um das Unvergängliche in seiner ganzen Tiefe erfassen zu können. In diesem Sinne soll hier von Heinrich Schütz die Rede sein, nicht deshalb, weil dieser Meister etwa bedeutender wäre als Bach und Händel — in den Höhenregionen einer solchen Kunst sind Wertmaßstäbe wesenlos. Sondern weil Schütz, der älteste unter den dreien und doch zujüngst bekanntgewordene, mit einem Großteil seines Werkes die Voraussetzungen für eine unmittelbare Eingliederung in unser Brauchtum, unseren Tages- und Jahreslauf in höherem Grade erfüllt, als dies bei Bach und Händel der Fall ist, die schon infolge der viel stärkeren Zeitgebundenheit ihrer Texte einen schwereren Stand haben. Dann aber und vor allem deshalb soll uns Schütz beschäftigen, weil hier eine Führergestalt aufragt, die mit ihren Leiden und Kämpfen unsere Generation unmittelbar ergreifen kann — ein deutscher Künstler, dessen künstlerisches Vermächtnis zu einem unverlierbaren Besitz des deutschen Volkes werden muß. Worin beruht das wesenhaft Deutsche an Schützens Persönlichkeit und Kunst, wo sind die Ewigkeitswerte seines Lebens und Schaffens für unser Volk zu suchen? Das Problem: „Schütz und die Gegenwart" verwandelt sich damit zu der Fragestellung: „Schütz und der deutsche Geist". Die andere Frage: wie soll seine Kunst konkret in unsern so ganz veränderten Lebenskreisen Eingang finden, wird sich von selbst erledigen, wenn wir die Gewißheit erlangt haben, daß Schütz in unsere Mitte gehört.

Schütz, Bach und Händel bilden die barocke Trias der deutschen Musik, wie Haydn, Mozart und Beethoven das Dreigestirn unserer klassischen Kunst darstellen. Formgefühl und Geisteshaltung des Barock erfahren bei jenen Meistern ebenso individuelle und letztmalige Gestaltungen, wie dies innerhalb der klassischen Sphäre durch Haydn, Mozart und Beethoven der Fall ist. Es gehört ja zu den ursprünglichsten Eigenschaften des deutschen Geistes, daß er die großen Probleme, die es zu bewältigen gilt, nie in einer einzigen, endgültigen, typischen Lösung darbietet. Einen deutschen Barock oder eine deutsche Klassik schlechthin gibt es nicht. Beide lassen sich auf keine Formel bringen. Barocke und klassische Geistigkeit werden in der deutschen Kunst durch das Prisma der Persönlichkeit gebrochen. Im Individuell-Einmaligen spiegelt sich das Absolute, in Schütz,

Bach und Händel in stets singulärer Weise die barocke, wie in Haydn, Mozart und Beethoven die klassische Wesensform. Dies macht eine jede wahrhaft deutsche Kunst auch so unendlich viel reicher als die romanische, die den Reiz des Individuellen dem Gattungsmäßigen, Typischen opfert. Es liegt nahe, bei einer solchen Erkenntnis die großen individuellen Erscheinungsformen des deutschen Barock: Schütz, Bach und Händel untereinander zu vergleichen, die Frage zu stellen nach dem Maß des Gemeinsamen und vor allem nach dem Charakter des Gegensätzlichen, Einmaligen, das dann in dem Gesamtphänomen: deutscher Barock zusammenklingt. Diese Frage soll uns aber hier nicht beschäftigen, da wir ja nicht den deutschen Barock in seinen großen singulären Erscheinungsformen kennenlernen wollen, sondern den deutschen Künstler Heinrich Schütz, die Eigenart seiner Persönlichkeit und Kunst, ihre Bedeutung für die Geschichte der deutschen Musik, für den deutschen Geist und für unsere Generation im besonderen, die sich anschickt, die Goldbarren der Schützschen Kunst in geprägten Münzen unters Volk zu bringen.

Hineingeboren in ein Zeitalter gewaltiger Spannungen und Kämpfe religiöser und politischer Art, die das deutsche Volk in seinen Grundfesten erschütterten, trug Schütz die antithetische Geisteshaltung seiner Zeit in der eigenen Brust und rang um ihren Ausgleich. Schon in Kindheit und Jugend prallen die Gegensätze hart aufeinander, als er gegen der Eltern Willen der Musik zustrebte und in dieser Neigung durch den Landgrafen Moritz den Gelehrten von Hessen-Kassel, seinen weitschauenden Gönner, noch bestärkt wurde. In Kassel und vor allem in Marburg entdeckte er aber auch einen ernst zu nehmenden Trieb zu wissenschaftlicher Forschung und Lust zum Gelehrtenberuf. Diese Spannung sollte zur Quelle heftigster innerer Kämpfe werden, als ihn der fürstliche Mäzen eines Tages in Marburg aufsuchte und ihn bestimmte, sich den letzten musikalischen Schliff bei dem großen Giovanni Gabrieli in Venedig zu holen. Dieser selten begabte Fürst erkannte vielleicht als einziger das Genie in Schütz und stachelte den noch in dumpfer Unbefangenheit Schlummernden dazu an, aus der Enge seiner mitteldeutschen Heimat hinauszutreten, um in der üppigen Kunstatmosphäre der Lagunenstadt sich in den Tiefen seiner künstlerischen Begabung zu erkennen. Schütz stand damals vor der großen inneren Entscheidung — ein Spätreifer, der mit 24 Jahren noch nicht den Raum fühlte, in dem ihm zu wirken bestimmt war, noch nicht das Ziel sah, zu dem er geboren ward. „Als ein junger und die Welt zu durchsehen auch begieriger Mensch" nahm er das fürstliche Stipendium an, ohne zu wissen, was ihm in Italien bevorstand. Er mußte bei Gabrieli gar bald erfahren, was es mit dem Studium der musikalischen Komposition für eine Bewandtnis habe, und daß „hierinnen ich noch einen ungegründeten schlechten Anfang hatte ... und dahero mich fast sehr gereuet gehabt, daß von denen auff den Teutschen Universiteten gebreuchlichen, und von- mir albereit zimlich weit gebrachten Studiis ich mich abgewendet." Die gestalterischen Kräfte des jungen Genies haben sich aber in der Nähe des von ihm vergötterten Gabrieli in harten inneren Kämpfen zum Licht gerungen, und mit einem Schlage fiel es ihm wie Schuppen von den Augen, daß er Künstler und Musiker war.

Seine universelle künstlerische und wissenschaftliche Begabung wurde schließlich auch zum Anlaß äußerer Kämpfe mit den Eltern und „Anverwandten", als er nach der Rückkehr aus dem Süden, der ihm die innere Klarheit gebracht hatte, einen bürgerlichen Beruf ergreifen und einen „ehrlichen Gradum" erwerben sollte. Es spricht für seine ungewöhnliche diplomatische Begabung, von der wir auch aus späteren Jahren noch so manches Zeugnis haben, nicht minder aber auch für den Herzenstakt des Siebenundzwanzigjährigen, daß er es trotzdem zu keinem Bruch mit den in ganz andern Lebenskreisen atmenden Eltern kommen ließ und sie sogar versöhnt sah, als er bald darauf zum musikalischen Oberleiter am kurfürstlichen Hofe in Dresden berufen wurde.

Steht seine Jugend im Zeichen des Kampfes um die innere Entscheidung und um das äußere Sichdurchsetzen zu dem klar gesehenen Ziel in einer Zeit, die durch Wohlstand und hohe bürgerliche Kultur glänzte, so bedeuten für ihn die Mannesjahre bis tief hinein ins Greisenalter den Kampf um das Bestehen der deutschen Musikkultur an einem ihrer wichtigsten und durch den Dreißigjährigen Krieg gefährdetsten Zentren. Von Dresden aus, wo er zum „Vater der deutschen Musikanten" emporwuchs, führte er einen jahrzehntelangen verzweifelten Kampf gegen den Zerfall des deutschen Musikwesens, zumal in der durch die Kriegsfurie am härtesten betroffenen kursächsischen Heimat. Er kämpfte gegen die Auflösung der Kapelldisziplin, die Verwahrlosung der Musikerschaft und stand in restloser Selbstaufopferung zu seiner, vom kurfürstlichen Hofe in längeren Zeiträumen nicht mehr entlohnten Musikerschar. Erschütternd jene Briefe, durch die wir Kunde davon erhalten, daß er sein ganzes Vermögen bis auf die fürstlichen Geschenke und Andenken, die er besaß, veräußerte, um den bedrängten Musikern zu helfen und damit die ehemals glänzende Hofkapelle zu retten, die beide dem Kurfürsten völlig gleichgültig geworden waren. Sein Wirkungsbereich ging aber weit über Kursachsen hinaus. Als Gutachter wurde er in Personal- und Sachangelegenheiten von Städten und Höfen in Anspruch genommen, richtete in Wolfenbüttel, Zeitz und Kopenhagen Hofkapellen ein und überwachte sie als „Kapellmeister von Haus aus". Gleich einem treuen Eckart wirkte Schütz in einsamer Größe — der einzige wahrhaft große Deutsche in jenen Jahrzehnten des allgemeinen Niederbruchs, der es vermochte — ratend, helfend, aufbauend und neubauend, und es entbehrt nicht der Tragik, wie dieser Mann, der „gleich einem Meer, das flutend strömt gesteigerte Gestalten" einen unermeßlichen schöpferischen Reichtum in sich trug und der Welt darbot, jahrzehntelang nicht die Möglichkeit fand, diesen Reichtum, die Visionen seiner künstlerischen Phantasie in einer lebendigen Musikübung auszubreiten, weil der Krieg alle Voraussetzungen dafür von Grund aus zerstört hatte. Im Jahre 1635 ruft er klagend aus: „All' Ordnung ist zertrennt, Gesetze sind verkehrt, die Schulen sind verwüst', die Kirchen sind zerstört." Wie ein Wunder muß es uns heute erscheinen, daß in jenen, „den freien Künsten widrigen Zeiten" über dem Trümmerfeld, in das der französisch-schwedische Raubkrieg das Deutschland der 1630er Jahre verwandelt hatte, am deutschen Geisteshimmel dieses Gestirn aufging, in dem wir ein Symbol der

Ungebrochenheit und Jugendlichkeit des deutschen Lebenswillens im Zeitalter der tiefsten Erniedrigung unseres Volkes erblicken dürfen.

Der Kampf des alternden Meisters gegen den Zerfall des deutschen Musikwesens, der Musikermoral und Musikorganisation, wurde gegen Ende des Krieges mehr und mehr ein Kampf um den eigenen künstlerischen Lebensraum, der ihm um so kostbarer sein mußte, je mehr er durch diesen öffentlichen Kampf zermürbt wurde. Aber Schütz wurde aufs tiefste enttäuscht. Von kurfürstlicher Seite aus geschah nichts, so daß der Siebenundsechzigjährige in lodernder Verzweiflung bekennt: „Ich für meine Person will hiermit protestiert haben, daß, nachdem ich nunmehr alles, bis auf das bluth aus den adern gleichsamb theils zugesagt, theils unter etliche notleidende Musikanten vorstrecket habe, mich länger alhier in Dresden zu dauern ganzh unmöglich fallen wird ... und dieses nur bezeuget haben will, daß lieber den todt als lenger so thanen bedrengten zustandt bey zu wohnen ich mir wünschen wolte." Damals auch entfuhr ihm das schlimme Wort, daß „wegen des bekannten armseligen itzigen Zustandes der Churfürstl. Musicanten, mir die Lust, mit ihnen umbzugehen sollents gar unerträglich gemacht wirdt ... und ich bey solchen bewandnus genugsamen anlaß habe, mich gereuen zu lassen, daß auff das, in Teutschland wenig bekandte und gewürdigte Studium Musicum, so viel fleis, arbeit gefahr und unkosten ich jemals gewendet und dessen Directorium am hiesigen Churf. Hoffe auff mich genommen." Diese Worte schleuderte er den kulturlosen Kulturträgern seiner Zeit ins Gesicht in der heiligen Überzeugung, daß sie nicht würdig seien, als Potentaten einem Volk zu gebieten, wenn sie ihm die geistige und seelische Nahrung vorenthalten. Es wäre eine völlige Verkennung der Schützschen Künstlerpersönlichkeit, wenn man dieses „Es tut mir leid" dahin auslegen wollte — wie es ein moderner Schriftsteller in dem Bestreben tut, Schütz zu einer blasierten fin de siècle-Erscheinung zu stempeln —, daß nur ein Musiker, der „neben" oder „über" der Musik steht, d. h. also im Grunde kein Musiker und Künstler in des Wortes tiefster und eigentlicher Bedeutung ist, etwas Derartiges aussprechen könnte. Ganz im Gegenteil: nur ein Künstler von echtem Schrot und Korn, dem die Luft zu atmen, der Boden zu existieren entzogen wurde, der zusehen mußte, wie eine unheilvolle Materialisierung und Verrohung um sich griff, der trotz alledem einen jahrzehntelangen verzweifelten Kampf führte um die Rettung der deutschen Musikkultur — nur ein solcher konnte und mußte so in höchster Not sprechen.

Erst die letzte Phase seines kampfreichen Lebens, als ihm der junge Kurfürst seine Wünsche erfüllte, floß, von einem heiteren Abendhimmel bestrahlt, in ruhigem Gleichmaß, doch in steter Arbeit dahin. Als der „eisgraue Senior der deutschen Musikanten" am 7. November 1672 im Alter von 87 Jahren die Augen schloß, hat sich das künstlerische Deutschland in dem Bewußtsein vor dem Toten gebeugt, daß hier nicht nur ein unsterblicher Schmuck der sächsischen Hofkapelle zu Grabe getragen wird, sondern der Mann, der mit dem Einsatz aller seiner Kräfte die deutsche Musik über den Abgrund hinweggesteuert, der die große Tradition, das musikalische Erbe des Reformationsjahrhunderts, um

vieles vermehrt, an die Ära Bach-Händel weiter gereicht hat. Es war mehr als nur ein barockes Epitheton, wenn die Zeitgenossen über das Grab schrieben: „Lumen Germaniae“. Er war in der Tat die Leuchte Deutschlands, die über die Zeiten der Verwüstung und Kriegsgreuel hinweggeleuchtet und in den Herzen vieler Deutscher den Glauben an Deutschlands Zukunft wachgehalten hat.

Was ist von diesem Ringen für künftige Generationen geblieben? Das Werk, aus dem Seele, Geist und Gesinnung des größten deutschen Musikers und Künstlers seines Jahrhunderts uns entgegentreten, das die gewaltigen Kämpfe enthüllt, die ihres Schöpfers Brust erfüllt haben und die uns heute in ihrer Unmittelbarkeit gegenwartsnah ergreifen.

In dem Werk von Heinrich Schütz zeichnet sich, deutlich erkennbar, ein zweifacher Kampf ab. Der eine, der am frühesten in seinem Schaffen entbrennt und dem Beginn seiner künstlerischen Produktion das eigentliche Gepräge gibt, ist nationalpsychologischer Art. Der andere, der etwas später einsetzt, ist ein Glaubenskampf; hier geht es um die Form des religiösen Erlebens, um das Verhältnis des Einzelnen zu Gott und zur Gemeinschaft. Hier wie dort war es ein Kampf von höchster Aktualität, der in den politischen und religiösen Auseinandersetzungen des Jahrhunderts seinen leidenschaftsdurchfurchten Hintergrund findet.

Das Thema: Schütz und Italien umfaßt jenes Ringen des deutschen Meisters mit der damaligen musikalischen Weltmacht, ein Ringen, in dem Schütz bei aller leidenschaftlichen Hingabe an das berauschend Fremdartige und magisch Anziehende der italienischen Kunst hart und unbeugsam blieb. Wohl sagt er noch 1648, daß Italien „die rechte hohe Schule der musikalischen Komposition“ sei, und wiederholt bezeugt er, daß er selbst dort erst erfahren habe, was es damit für eine Bewandtnis habe. Und doch ging er nach Italien, um sich dort als Deutscher zu finden. In dem Nachzeichnen und Nacherleben der italienischen Madrigali, Concerti, Sinfoniae sacrae wacht die deutsche Seele bei Schütz auf. Mögen die Gehäuse und Formen italienischen Ursprungs sein, ihre Ausdeutung und Sinngebung durch Schütz entstammen dem Erleben eines deutschen Menschen.

Es ist ja ein besonderes Merkmal aller wahrhaft großen deutschen Kunst, daß sie nicht spontan aus sich herauswächst, sondern entzündet wird an dem „Andern“, Fremdartigen, dem „Phänomen draußen“. Wir wissen es: es ist der romanische Gegenspieler, besonders die italienische Kunst als Erbin der Antike, die den Deutschen gleichsam herausfordert. Es bedarf kaum des Hinweises, daß dieses magnetische Angezogenwerden kein Mangel an innerer Ursprünglichkeit ist. Im Gegenteil. Der deutsche Künstler wird von dem Fremden und Mannigfaltig-Individuellen, das ihn umgibt, in hohem Maße beunruhigt. Er bezeugt damit eine viel stärkere Aufgeschlossenheit für das Gegensätzliche und Andersartige ringsumher als der Romane. Daher rührt zum großen Teil die Dynamik der deutschen Kunst. Er bekundet eine gesteigerte Aktivität, die sich vor allem dahin auswirkt, diese fremden Erscheinungen nicht nur mechanisch sich anzueignen und sie nachzuahmen, sondern sie kritisch zu durchdringen und sie durch die Kräfte einer wahrhaft schöpferischen Synthese zu einem gestalteten Organismus zu er-

heben, den deutscher Geist und deutsche Seele geformt haben. C. M. v. Weber hat diese universalistische, kritische und synthetische Eigenart der deutschen Kunst mit sicherem Blick erkannt, wenn er sagt, daß „der deutsche Künstler gern vom Fremden lernt, es aber in Wahrheit und Eigentümlichkeit gestaltet wiedergibt". Das heißt: nicht als eine Summe, sondern als ein neues Ganzes.

Schütz ist wohl der erste überragend große deutsche Musiker, der diesen Befruchtungsvorgang durch das Fremde, das rastlose Entgegennehmen von außen als einen Gewissenskampf auf sich nahm und ihn dadurch als erster zu geschichtlicher Bedeutung erhob. Wie tiefgreifend bei ihm das Erlebnis des Südens war, zeigt schon sein erstes Werk, die „Italienischen Madrigale" von 1611. Und doch, wie einprägsam und unverkennbar blickt aus den italienischen Manieren, den madrigalischen und monodisch-rhetorischen Formeln das Antlitz des herben Nordländers hervor, unter dessen Händen all diese Madrigalismen eine andere Bedeutung bekommen! Die Leidenschaft der italienischen Großmeister, eines Monteverdi oder Gabrieli, wirkt gegenüber der Schützschen maßvoll, beherrscht, ihr Espressivo ist bei aller Affekthaltigkeit gelassen und irgendwie schön, während der Deutsche ein den Italienern völlig artfremdes willensmäßiges Erlebnis in seine Texte hineinträgt und die statuenhafte Gebärde des italienischen Ausdrucks durch eine leidenschaftlich bewegte, durchindividualisierte Ausdruckshaltung ersetzt, indem er den madrigalischen Tonsatz zu einer Linearpolyphonie von beispielloser Durchschlagskraft erweitert. Ein „dramatisches Ensemble" mit einer derartigen Maßlosigkeit im Ausdruck und mit einer solchen Durchindividualisierung des Satzgefüges, wie es das folgende Beispiel (aus dem 5. Madrigal) darstellt, ist auch bei dem stärksten Ausdrucksmusiker der Italiener, bei Monteverdi, undenkbar:





Monteverdis Lamento, seine pathetischen Ausbrüche sind zwar gewaltig und machtvoll, aber sie erstarren doch leicht zum Typus, zur Formel und Manier und wirken daher oft wie eine theatralische Gebärde. Schütz dagegen erlebt elementar und immer aufs neue wieder individuell. Seine Leidenschaft ist eine unmittelbar erlebte, die der Italiener gar häufig nur eine gespielte, dargestellte. Auch in seinen späteren Werken der 1630er und 40er Jahre hat sich dieser Gegensatz zu Italien nicht verwischt, sondern höchstens nach einer anderen Richtung verlagert. Jetzt ist es nicht mehr so sehr das rhetorische Pathos der Frühzeit, das aus ihm, einem ekstatisch Ergriffenen spricht, sondern eine liedhafte, gefühlserregte Innerlichkeit, die nicht minder deutsch ist als jener leidenschaftliche Überschwang, und die in Italien nicht ihresgleichen findet. Und wie Schütz der vorwiegend und wesenhaft statischen Ausdrucksgebärde der Italiener willensmäßig bestimmte und jeweils individuelle Ausdrucksgestaltungen entgegensetzt, so tritt er auch mit seiner Auffassung von der künstlerischen Form bewußt und souverän dem italienischen Formideal entgegen. Es ist nicht so, wie man vielfach hört, daß die Deutschen kein Formgefühl hätten. Im Gegenteil: es beherrscht sie sogar eine Leidenschaft zur Form und zum Formen, zur Vereinheitlichung des Mannigfaltigen. Aber gerade diese Leidenschaft läßt ihren Formbegriff in einem ganz anderen Licht erscheinen, als dies bei den Romanen der Fall ist, deren Formstreben nicht so sehr von der Leidenschaft, als von einem natürlichen Gefühl diktiert ist. Man kann vielleicht mit gewissen Vorbehalten sagen: der deutsche Formbegriff ist wesentlich metaphysisch bestimmt, der italienische (romanische) ästhetisch. Das soll heißen: die Form in der deutschen Kunst erwächst aus inhaltlichen, seelischen Antrieben, sie wird so, wie das Erlebnis es vorschreibt. Sie ist deshalb nicht immer „schön". Wohl aber ist sie zwingend, weil sie in gleichsam

metaphysischen Gegebenheiten verwurzelt ist. Für die Italiener ist Form gleichbedeutend mit sinnlich-eindrucksvoller Rundung. Sie sind die Schöpfer der „schönen", maßvollen, autonomen, zweckfreien Formen. Auch wo der italienische Gefühlsausdruck leidenschaftlich bewegt ist, steht die symmetrisch ausgewogene Form im Vordergrund. So ist es auch im besonderen in der Musik und zumal in der Vokalmusik, wo der Musiker ein geformtes Erlebnis, die Dichtung, neu formen und erleben muß. Der wahrhaft deutsche Musiker durchdringt da die Dichtung bis in die einzelnen Poren hinein, um deren Erlebnisströme und innere Gesetzmäßigkeit zu begreifen und diese durch seine individuelle, seelisch-geistige Potenz musikalisch eindringlich zu machen. So auch bei Schütz, dessen Formgestaltungen notwendige Erscheinungsformen einer im Text ruhenden „inneren" Form sind, sich zwangsläufig aus dieser textlichen Dynamik ergeben, die gleich einem metaphysischen Urgrund das musikalische Formbild bestimmt. Die Italiener lassen sich nie so übermäßig von der Dichtung ergreifen und machen die Musikform ihrer Vokalkompositionen nie in so radikaler Weise von der textlichen Gegliedertheit abhängig. Sie werden mehr von dem Allgemeincharakter und den äußeren, bildhaften Zügen der Dichtung gefesselt und gestalten im übrigen eine wohlproportionierte Form, die als Musikform in hohem Maße Eigenberechtigung besitzt.

Überall sieht man so Schütz seine deutsche Eigenart wahren, bei der stärksten Entgegennahme italienischen Musikgutes prägt er am tiefsten die Wesenszüge des deutschen Menschen aus. Ist es nicht schon ein ungemein deutscher Charakterzug, daß dieser Mann sich innerlich auseinandersetzte mit der damaligen musikalischen Weltmacht zu einer Zeit, da sein Vaterland an inneren und äußeren Wunden blutete und fast verblutete? Er nahm hier in *seiner* Welt den Kampf mit dem Fremden auf und ließ Bodenständig-Deutsches und Italienisches in eine große Synthese eingehen, die das erste Anzeichen dafür bildet, daß die deutsche Musik zum erstenmal in ihrer Geschichte die Schwingen regt, um — in den Jahrzehnten des grassesten kulturellen Niederbruchs — selbst zur Weltmacht heranzuwachsen. Schütz nimmt deshalb in der deutschen Musikgeschichte eine Schlüsselstellung ein. Er führt die Deutschen aus ihrer vorwiegend innerdeutschen, höchstens rezeptiven Traditionsgebundenheit heraus und stellt sie kraft des eigenen Vorbildes vor die Aufgabe, sich souverän mit den fremdvölkischen Gegebenheiten auseinanderzusetzen und über sie hinauszuwachsen. Er kostet den italienischen Kelch bis zur Neige und wird dadurch zum Überwinder. Er gewinnt die *geistige* Überlegenheit über das Fremde, den Geist des Südens, die vor ihm andere noch nicht, jedenfalls noch nicht in dieser geschichtlich bedeutsamen Form gewonnen hatten. Damit aber schuf er die elementaren Voraussetzungen für den Aufstieg der deutschen Musik zur Weltmacht, ein Aufstieg, der mit Bach und Händel in sein erstes, sichtbares Stadium eintritt und in der Instrumentalmusik der Wiener Klassiker gipfeln sollte.

Indessen, diese „außenpolitische" Kampfstellung ist es nicht allein, die Schützens musik- und geistesgeschichtliche Bedeutung ausmacht und ihn unserer Generation

naherückt. Jener zweite, schon erwähnte Kampf um das spezifische Gotterleben und um das Verhältnis von Individuum und Gemeinschaft prägt sich im Schaffen des Meisters kaum schwächer aus und verleiht ihm eine nicht geringere Bedeutung. Die hier stattfindende Auseinandersetzung muß im Gegenteil unsere besondere Aufmerksamkeit erwecken — einmal, weil wir heute ebenfalls in einer religiösen Entscheidung stehen, und zum anderen, weil die religiösen Kämpfe, die Schütz zu bestehen hatte, im Grunde dieselben waren, die auch Bachs Leben und Schaffen erfüllt haben. Schütz und Bach haben aber mit der Hinwendung zu gemeinsamen religiösen Problemen keine Individualneigungen bekundet. Sie haben beide den gewaltigen Geisteskampf, den der evangelische Mensch des Barockzeitalters zu bestehen hatte, in ihrem kirchenmusikalischen Schaffen widergespiegelt und sind damit zu Kündern der tragenden Ideen ihres Zeitalters geworden.

Es liegt ja im Begriff des Lutherischen Protestantismus, daß der einzelne Mensch in eine kirchliche Gemeinschaft eingebettet ist, die das eigentliche Lebenselement darstellt. Daß er aber gleichwohl kein indifferenter Bestandteil dieser Gemeinschaft ist, sondern als Individuum in dieser Atmosphäre weiteratmet und seine persönliche Glaubens- und Gewissensfreiheit betätigen kann und soll. Diese beiden Pfeiler der Lutherischen Glaubenslehre: das gemeindehafte Gebundensein und die ich-betonte Freiheit brechen im Barock auseinander und entwickeln sich, gemäß der antithetischen Geisteshaltung des Zeitalters zu eigenen Seinsweisen. Der einzelne tritt aus der kirchlichen Gemeinschaft heraus mit dem Ziel der mystischen Vertiefung und pietistischen Verinnerlichung des religiösen Lebens, und auf der anderen Seite ersteht ein orthodoxes Luthertum, das die Idee der Kirche in einem mittelalterlich-katholischen Sinne als etwas Vollkommenes, Göttlich-Gewolltes interpretiert. Dabei soll aber nicht vergessen werden, daß auch in die protestantische Mystik um 1600 Ideen katholischer Prägung Eingang gefunden haben — sichtbare Auswirkungen der gegenreformatorischen Aktion. Die evangelische Kirchenmusik des Barock spiegelt diese entgegengesetzten Strömungen mit höchster Lebendigkeit wider. In dem Schaffen ihrer Hauptvertreter Schütz und Bach zeichnen sich aber nicht nur die Gegensätze, sondern auch das Streben nach einer Synthese und das G e l i n g e n einer solchen mit aller Deutlichkeit ab. Innerhalb des Protestantismus selbst, im Bereich des religiösen Lebens und der zünftigen Theologie blieb trotz aller unitarischen Bestrebungen der Bruch bestehen. Die Gegensätze vertieften sich sogar im Laufe des Jahrhunderts zusehends. Im Bereich der k i r c h l i c h e n K u n s t dagegen gelang es am Ende der Epoche dem schöpferischen Geist Bachs, die großen Gegensätze in einer seiner Zeit ganz und gar unverständlichen Weise in eins zu schmelzen, sie im Sinne des Lutherischen Protestantismus, wenn auch mit den glutvollen Farben des Spätbarock, zu einer Einheit und Ganzheit zu gestalten. Heinrich Schütz ist hierin sein großer Vorgänger. Er hat jene Gegensätze individualistisch-mystischen und kirchlich-gemeindehaften Gotterlebens mit einer Intensität erlebt, wie sie nur der barocke Mensch erleben konnte. Und er hat

schließlich als Achtzigjähriger in seinen drei Passionen eine Synthese beider Welten herbeigeführt, die in ihrer Schlichtheit sicherlich lutherischer genannt werden darf als jene, die Bach mit den vielgestaltigen Mitteln der konzertierenden Vokal- und Instrumentalmusik sowie unter Verwendung des evangelischen Gemeindeliedes und der spätbarock-galanten Affektdichtung schuf. Diese Wandlung im künstlerischen Schaffen Schützens von einer extrem-individualistischen und vielfach mystisch-transsubjektiven Textgestaltung zu der Klarheit eines lutherisch geprägten Gemeinschaftsbewußtseins, zu einem individualisierten kirchlichen Ausdruck schließlich — diese Wandlung, die zugleich eine solche der religiösen Gesinnung ist, möge abschließend durch einige konkrete Hinweise noch verdeutlicht werden.

Schützens Phantasie entzündet sich im Bereich der Kirchenmusik, die das Hauptgebiet seines Schaffens darstellt, zunächst am Psalm. Die glutvolle Leidenschaftlichkeit und Wucht der Psalmdichtung regen ihn zu seinen klanglich und formal mächtigsten und weiträumigsten Schöpfungen an, die uns in Gestalt jener mehrchörigen, 8-, 12-, 16- und 20stimmigen Konzertkompositionen von 1619 entgegentreten. Mehrchörigkeit — das bedeutet ein Musizieren auf verschiedenen Emporen eines Kirchenraums. Wo solche nicht vorhanden waren, brachte man sie in jener Zeit an. Indem auf diesen räumlich auseinanderliegenden Emporen mehrere Chöre zusammenwirken, indem sie bald einzeln hervortreten, bald wieder zu einer gewaltigen Masse verschmelzen, erfüllen sie den Raum von allen Seiten mit Klang und Musik. Die Venezianer, vor allem Giovanni Gabrieli, Schützens Lehrer, haben das eminent Barockische dieses mehrchörigen Musizierens, den ekstatischen Hochdrang, das Hinausstreben über alle räumlichen Grenzen, die „maniera grande" zuerst in seiner ganzen Tiefe erkannt. In ihren mehrchörigen „Concerti" schwingt und lebt aber auch etwas von der neuen spiritualistisch-mystischen Frömmigkeit, die im Gefolge der Gegenreformation sich über Europa verbreitete. Es ist dies ein sinnlich-übersinnliches Schwelgen in farbigen Klängen, ein im katholischen Sinne magisch-mystisches Erleben des musikalischen Klanges, wenn die purpurne Leuchtkraft der Posaunenchöre sich mit der zarten Melancholie der Violen und Gamben und dem metallischen Glanz der Clarini und Cornetti paart. Diese mystische Klangwelt der Venezianer, die im XIX. Jahrh. in der ekstatischen Feierlichkeit der Brucknerschen Sinfonie aus einem ähnlichen, spezifisch katholischen Erleben heraus noch einmal Gestalt gewinnt, wird von Schütz in den evangelischen Kirchenraum verpflanzt. Die Rechnung geht natürlich nicht auf. Aber es ist doch von tiefer Bedeutung, zu sehen, wie der deutsche Protestant Schütz in dem Bestreben, seine Psalmdichtungen mit aller Glut und ich-haften Leidenschaft zu durchdringen und auszudeuten, diesen sensualistisch-mystischen Glanz einer vorwiegend katholischen Kunst seinen Intentionen dienstbar macht. Ist schon in diesen monumentalen Psalmkonzerten der Einfluß der katholischen Mystik des Frühbarock unverkennbar, so sind die „Cantiones sacrae", jene kammermusikalisch gearteten, in vierstimmiger Polyphonie gewirkten „Madrigalmotetten" von 1625 geradezu erfüllt

von katholisierenden Zügen, und zwar bis in die Texte hinein, die großenteils katholischen Andachtsbüchern entstammen. Und was den musikalischen Ausdruck betrifft, so ist in der gesamten deutschen polyphonen Musik kaum ein zweites Mal der Ausdruck von mystischer Ekstase, Qual und Süßigkeit beim Versenken in das Bild des „dulcis Jesus" mit einer solchen Vollkommenheit getroffen wie hier. Man vergegenwärtige sich in diesem Zusammenhange die folgende Stelle aus der 17. Cantio sacra:



Die letzten Auswirkungen dieses leidenschaftdurchglühten, individualistischen Gotterlebens finden sich dann auf dem Gebiet des Sologesangs, in den großen Monodien der „Sinfoniae sacrae I" (1629) und der „Kleinen Geistlichen Konzerte" (1636, 1639). Hier auf dem Höhepunkt personalistischer Textexegese, wo der Einzelmensch völlig losgelöst vom chorischen Verband hervortritt und spricht, scheinen alle Merkmale katholischer Mystik bis auf einen kleinen Rest getilgt zu sein. Der lutherische Individualismus in einer spezifisch barocken

Krafterfülltheit und überlebensgroßen Mächtigkeit hat in diesen Werken seine unerreichte Verkörperung gefunden.[1])

Und schon beginnt auch in derselben Zeit die große Wandlung in der Kunst des Meisters und in seinem religiösen Erleben, jener Prozeß der Verinnerlichung, der Abstreifung alles Farbig-Sinnlichen, Pathosbetonten. Dem ekstatischen Ausdruck wird immer mehr das Singuläre genommen, die Verzückung verwandelt sich in ein gläubiges Emporblicken. Mag sich Schütz dem Sologesang, der motettischen Polyphonie und — im hohen Alter noch einmal — dem mehrchörigen Konzert zuwenden, der musikalische Ausdruck ist in zunehmendem Maße von einer Strenge, rein musikalischen Gefügtheit, Herbheit und Schlichtheit, durch die alles Allzupersönliche zurückgedämmt wird und der Wille einer großen Gemeinschaft sich kundgibt. Der Einzelmensch tritt in die Gemeinschaft zurück und wird dienendes Glied, er wird durch sie „gebunden" und vermag sich daher nicht mehr mit jener rhapsodisch-expressionistischen Ungebundenheit der Frühzeit zu äußern. Das unvergängliche Motettenwerk der „Geistlichen Chormusik" (1648) zeigt zum erstenmal, daß das einzelmenschliche Erleben der Gemeindepredigt

1) Als Beispiel einer derartigen ichhaft-inbrünstigen Textausdeutung aus dieser solistischen Gruppe, das auf der Schallplatte zugänglich ist („Die Kantorei" Nr. 35) sei das Kleine geistliche Konzert „Ich liege und schlafe, und erwache" genannt. Man beachte da die mit barocker Plastik erfüllte Antithese des Anfangs (Schlafen-Wachen),



die Maßlosigkeit und Wucht des deklamatorischen Ausdrucks

und in den großen Schlußmelismen die leidenschaftliche, trunkene Hingabe an die helfende Gottheit.

gewichen ist, daß die extreme Subjektivität und transsubjektive Mystik zu der überindividuellen Ausdruckgröße eines lutherischen Gemeinschaftsbewußtseins emporgeläutert worden sind.[2])

Auf die einzigartige Synthese, die dann der achtzigjährige Meister in seinen Passionen geschaffen hat, wurde schon hingewiesen. Hier ist in der Tat durch den engen Anschluß an die traditionelle Passionslesung, durch die grundsätzliche Übernahme der liturgischen Passionspsalmodie und den Verzicht auf alle instrumentale, kunstgemäße Begleitung und Ausdeutung die größte Nähe zu absoluter Kirchlichkeit erreicht. Aber das wäre ja keine Synthese! Wo bleibt da der individuelle Ausdruck? Er ist in diese Psalmodie aufgegangen, die hier nicht mehr in Gestalt jenes formelhaft gebundenen Lektionstones entgegentritt, wie er auch heute noch in der katholischen Passionslesung lebendig ist. Die Psalmodie ist vielmehr in einer ganz einzigartigen Weise vermenschlicht, verlebendigt, dramatisiert, aus ihrer überpersönlichen Feierlichkeit in Lebensnähe gerückt. Der Christus des Matthäus, des Johannes, des Lukas, der Verräter Judas, der pfäffische Pharisäer Kaiphas, der sekptisch-stolze Römer Pilatus u. a. treten kraft der melodischen Gestaltungskunst Schützens mit einer shakespearehaften Unmittelbarkeit in den Vordergrund, so daß man glauben könnte, der Meister „käme eben aus dem Rate der Götter und hätte zugehört, wie man sich daselbst beredet, Menschen zu bilden" (Goethe). Und das alles im Rahmen der altkirchlichen „Choralpassion", die durch Schütz diese unerreichte Individualisierung erfahren hat. Die Passion in Schützens Gestaltung rollt vor unserem geistigen Auge mit liturgisch-kirchlicher Schlichtheit ab und ist dennoch in allen Einzelzügen mit stärkster Plastik und Realistik erfüllt. Diese Synthese ist ebenso außergeschichtlich wie das Spätschaffen Bachs und Beethovens — vorgeschobene Posten, überzeitliche Gestaltungen, an die die Folgezeit nicht anknüpfen konnte, die aber für uns heiligstes Vermächtnis bedeuten.

Wenden wir nun den Blick noch einmal auf die ganze Erscheinung, so dürfte die Frage nach der Aktualität, der dauernden Bedeutung dieses Meisters und seiner Kunst für unser deutsches Volk bereits beantwortet sein. Es ist nicht nur der kämpferische Geist, die große Unruhe, das Faustische „Dennoch", das in diesem Manne gelebt und zu gewaltigen künstlerischen Manifestationen gedrängt hat, was uns heute besonders stark zu ihm hinzieht. Es sind vor allem die großen Entscheidungen, in denen er stand, die sein Leben und sein Schaffen von Grund aus bestimmt haben. Sie aber sind dieselben, vor die und in die hinein wir auch heute uns gestellt sehen. Sie knüpfen sich an die ewigen Werte: Volk und Gott. Die Auseinandersetzung mit einem fremden Volkstum diente ihm dazu, um sich

2) Man vergleiche hier mit dem zuvor genannten Beispiel den bereits gemäßigten Ausdruck von „Ich werde nicht sterben" aus dem 2. Teil der „Sinfoniae sacrae" von 1647 (Schallplattenaufnahme ebenda Nr. 36). Oder man halte die oben angeführte „Cantio sacra" von 1625 (Schallplattenaufnahmen dieses Werkes nicht vorhanden) der Motette „Ich bin ein rechter Weinstock" aus der „Geistlichen Chormusik" (Schallplatte in „Die Kantorei" Nr. 4) gegenüber, um den geschilderten Gegensatz mit aller Eindringlichkeit wahrzunehmen.

als Deutscher zu finden. Die schrankenlose Subjektivität und ein Erleben des Göttlichen vom einzelmenschlichen Standpunkt aus verbanden sich bei ihm mit kirchlichem Allgemeingefühl zu einem religiösen Pathos, in dem das individuelle und gemeindehafte Gotterleben einen idealen Ausgleich gefunden haben. Nicht nur daß Schütz diesen zwiefachen Kampf in steter Treue gegen sich selbst gekämpft hat, sondern wie er diesen Kampf zu Ende geführt hat, das reiht ihn unter die größten Geister unserer Nation. Und wenn wir heute ein näheres Verhältnis zu dieser deutschen Kämpfer- und Führergestalt suchen, so müssen wir auch seiner großen Pionierarbeit gedenken, die er innerhalb der deutschen Musikentwicklung geleistet hat. Sein Kampf und siegreiches Durchhalten im Zeitalter des großen Krieges haben der deutschen Musik die Pforten ihrer 200jährigen Weltherrschaft geöffnet. Er steht als ein wahrer Praeceptor Germaniae am Eingang der glanzvollsten Epoche abendländischer Musikkultur, die in erster Linie eine deutsche ist, und er spricht, wenn auch im barocken Dialekt, die Sprache der Deutschen, die wir heute wieder verstehen lernen.

Das Problem der Willensfreiheit und die Frage der Naturgesetzlichkeit.[1])

Von

Aloys Wenzl.

Es ist noch nicht lange her, daß im Vordergrunde philosophischer Bemühungen ganz überwiegend die Geschichte der Philosophie und die Philosophie der Geschichte standen, und als das metaphysische Bedürfnis wieder stärker sich geltend machte, trat es in erster Linie in der Form der philosophischen Anthropologie, der Frage nach dem Wesen des Menschen, auf. Die Natur und Naturwissenschaft aber, zumal die Wissenschaft von der materiellen Natur schien, wenn nicht überhaupt außerhalb des philosophischen Gesichtskreises, so doch mindestens an seiner Peripherie zu stehen, schien weltanschaulich belanglos zu sein. Das war (denken wir nur an die Zeit vor 100 Jahren, ja denken wir an eine beliebige philosophisch große Zeit) nicht immer so und es war (und ist) im Grunde auch dieses Mal nur scheinbar so. Denn während äußerlich Philosophie und Naturwissenschaft einander entfremdet waren bis zu dem Grade, daß außerhalb eines engen Kreises von Vertretern der Methodenlehre bei den Philosophen die Naturwissenschaft im hinreichenden Verdacht eines plumpen Materialismus stand und die Bemühungen um eine auch die Naturwissenschaft umfassende Metaphysik für veraltet galten,

1) Anmerkung der Schriftleitung: Die Schriftleitung eröffnete mit dem letzten Heft eine Reihe von Beiträgen zu kommenden Fragen der Philosophie. Sie hat nunmehr dem Naturwissenschaftler das Wort gegeben, da auch durch die Entwickelung der theoretischen Physik für philosophische Fragestellung eine neue Sachlage geschaffen ist. Sie bedarf, wie dieser Aufsatz zeigt, hinsichtlich der Begriffe „Freiheit" und „Bestimmbarkeit" sehr dringend einer grundwissenschaftlichen Klärung.

auf der anderen Seite aber bei der erfolgreichen „exakten" Naturwissenschaft die Philosophie in Mißkredit gekommen war und in philosophischer Bedürfnislosigkeit als unfruchtbare Literatur angesprochen wurde, während also äußerlich eine solche Auseinanderentwicklung unleugbar war, wurde in Wahrheit das weltanschauliche Denken doch weitgehend von den naturwissenschaftlichen Vorstellungen beeinflußt, denn schließlich stammen eben Philosophie und die Einzelwissenschaften aus derselben Wurzel menschlichen Erkenntnisstrebens.

Unter den Problemen, in denen die Wechselwirkung — und zwar vor allem die Wirkung von der naturwissenschaftlichen Problementwicklung auf die philosophische und allgemein weltanschauliche — heute deutlich sichtbar wird und um derentwillen sich heute das philosophische und allgemein weltanschauliche Interesse der naturwissenschaftlichen Entwicklung besonders stark zuwendet, steht zur Zeit mit im Vordergrund das Problem der Willensfreiheit.

Das Problem unserer Willensfreiheit, an einem der Punkte gelegen, die zugleich Quell- und Zielpunkte erkenntnistheoretischer, metaphysischer und ethischer Betrachtung sind, ist uns schon durch die Tatsache unseres Verantwortungsbewußtseins aufgegeben, denn ohne Überzeugung von der Willensfreiheit verlieren die Begriffe von Verdienst und Schuld, Lohn und Sühne, Reue und Forderung ihren Sinn und werden zu Fiktionen, die ihre Kraft einbüßen, sobald sie als solche durchschaut sind. Aber sprechen wir zunächst gar nicht von der ethischen Seite der Willensfreiheit, beschränken wir uns auf die sittlich belanglos scheinende Wahlfreiheit, die zu haben unsere unmittelbare Überzeugung ist: Wir können den Nachhauseweg auf der rechten oder linken Straßenseite wählen, wir können, um ein Experiment zu machen, p oder q, 2^4 oder 4^2 an die Tafel schreiben.

Was läßt sich dagegen sagen? Was gibt es für stichhaltige Einwände gegen die Vertrauenswürdigkeit dieses Erlebnisses?

Der klassische deterministische Psychologe pflegt einzuwenden: Alle unsere Handlungen sind bestimmt durch unseren Charakter und die auf uns wirkenden Motive. Nun, was den Charakter betrifft, so werden wir ihn in solchen Fällen durch den allerallgemeinsten Begriff unseres Soseins ersetzen müssen. Motive aber für Wahlhandlungen wie die genannten sind uns überhaupt nicht bewußt. Soll der Determinismus recht behalten, so muß er unbewußte Motive annehmen und wahrscheinlich machen: Wenn wir rechts statt links, p statt q wählen usw., so ist uns das Motiv der Wahl nur nicht bewußt. Das wäre sehr sonderbar; denn wenn auch wirklich solche Wahlen mit irgendwelchen Komplexen zusammenhängen sollten, die wir haben mögen — daß in allen möglichen Alternativen, vor die wir gestellt werden oder die wir ersinnen mögen, doch schließlich unbewußte Motive entscheiden, ist eine nicht nur nicht zu bestätigende und dadurch wahrscheinlich zu machende, sondern eine sehr unwahrscheinliche Hypothese. Ja, das können wir sogar beweisen, daß solche Wahlentscheidungen gerade nicht durch unbewußte Motive bestimmt seien; wir können sie ja auch aus der Hand geben, können andere oder den Wurf eines Würfels bestimmen lassen, ja so kom-

plizierte Anordnungen treffen, daß der Nachweis streng geliefert ist, daß wir die Entscheidung aus der Hand gegeben haben, gleichviel ob sie dann immer noch außerhalb von uns determiniert fällt oder nicht. Was bleibt dann noch für ein Einwand?

Nun der Determinist kann sich zurückziehen etwa auf die Behauptung: Was du auch für Anordnungen ersinnst, schon dein Plan selbst ist determiniert, du kannst ja nichts tun und nicht einmal etwas ersinnen ohne entsprechende gleichzeitige Vorgänge in deinem Körper, in deinem Nervensystem; diese laufen aber determiniert nach physiologischen, letzten Endes physikochemischen Gesetzen ab. Wenn du dir auch eines Grundes für dein Handeln und Planen nicht bewußt bist, und wenn auch nicht unbewußte psychische Motive dafür namhaft gemacht werden können und vielleicht wirklich nicht im Spiele sind, dann ist doch schon physiologisch deine vermeintlich freie Wahl bzw. die Wahl deines Experiments bestimmt.

Aber dieser Einwand ist ja wiederum selbst nur eine Hypothese, nämlich die unter dem Namen Parallelismus bekannte Annahme über den Leib-Seele-zusammenhang. Und diese Annahme ist auch ohne Rücksicht auf die Frage der Willensfreiheit heute erschüttert, ja, wie unter vielen anderen der Verfasser glaubt, als unhaltbar zu erweisen. Man hat sich auf das „Prinzip der geschlossenen Naturkausalität" berufen, d. h. auf die Forderung, daß die Naturgesetze (und nur sie) für alles, auch das beseelte leibliche Geschehen gelten, aber das ist eben nichts als eine Forderung, und aus einer Forderung kann man nichts schließen, sie scheint eben nicht erfüllt zu sein.

Kehren wir aber zur anderen möglichen Annahme, der Wechselwirkung zwischen leiblicher und seelischer Wirklichkeit zurück, gestehen wir zu, daß die nervösen Vorgänge seelisch geführt, gelenkt, geschaltet werden, so bleibt dem Deterministen nur mehr der eine Ausweg zu sagen: Wenn keine Motive im Spiele sind, dann liegt auch keine Führung des leiblichen Geschehens durch seelische Einflüsse vor, und im Falle des bewußten Erlebnisses der Wahlfreiheit erleben wir eben das Fehlen von Motiven, dann geschieht aber, was durch das Sichselbstüberlassen nervös-leiblichen Geschehens nach den strengen Gesetzen der Naturkausalität eben zu geschehen hat. Der Fall des Wahlfreiheitserlebnisses — ich kann links oder rechts gehen usw. — bedeutet also den Fall des Verzichts auf seelische Determinierung, wie in der Überlassung der Entscheidung an den Zufall des Würfels ganz ausdrücklich in Erscheinung tritt, und wir erleben in den Fällen der Wahlfreiheit diesen unseren Verzicht auf seelisch motivierte Wahl; damit springt aber sofort die physische Determination ein. Unser Erlebnis täuscht uns also eine aktive Freiheit vor, während in Wirklichkeit nur ein passives Verhalten vorliegt. Aber diese Deutung wird wiederum unserem Erleben nicht gerecht. Schon daß ich Verzicht leisten kann auf seelische Führung (Entscheidung), während ich die unabweisbare Überzeugung habe, daß ich nicht Verzicht zu leisten brauchte, wird durch die Hypothese nicht gedeckt. Warum soll das erlebte Urphänomen der Entscheidungsfreiheit durchaus nicht gelten, sondern nur Schein sein?

Nun, im letzten Grunde, weil ihm die theoretische Überzeugung widerspricht, daß, was auch geschehe, durch das Sosein des Seienden unter gegebenen Bedingungen bestimmt sei, weil ein Sein ohne determinierendes Sosein nicht möglich schiene. Dieser Soseinsbegriff selbst aber ist orientiert an der Betrachtung der Natur und hat seine Wurzel in der Überzeugung von der Gesetzmäßigkeit der Natur und seine Rechtfertigung in der, wie es schien, ausnahmslosen Bestätigung dieser Überzeugung durch die Erfahrung.

Ihren prägnanten Ausdruck hat diese Überzeugung bekanntlich durch Laplace gefunden: „Wir müssen den heutigen Zustand des Weltalls als eine Wirkung seines vorausgehenden Zustandes betrachten und als Ursache des Zustandes, der folgen wird. Ein Verstand, der in einem gegebenen Augenblick aller Kräfte ... und Orte der Wesenheiten ... inne wäre, ... könnte mit einer einzigen Gleichung die Bewegung der größten Körper im Weltall und der leichtesten Atome umfassen. Nichts wäre für ihn ungewiß; die Zukunft und die Vergangenheit ständen mit gleicher Deutlichkeit vor seinem Auge."

So groß war der Eindruck der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung und ihrer Erfolge, daß ein anderer Seinsbegriff als der des vorausbestimmenden und vorausbestimmten Soseins überhaupt nicht aufkommen konnte. Auch Kant stand unter diesem Seinsbegriff — wie man ja oft gesagt hat, daß die Kantische Erkenntnistheorie orientiert sei an der Newtonschen Mechanik —, auch Goethe stand, freier, wie er als Dichter war, wenigstens zeitweise unter dem Eindruck, daß die ewigen unveränderlichen Gesetze alles Geschehen bestimmten — unter dem Bann also des Zeitgenossen Newtons, Spinozas —, und diese ewigen unveränderlichen Gesetze bestimmten wie das Weltbild im ganzen so die Stellungnahme zum Problem der Willensfreiheit, trotzdem hier ein Urphänomen vorliegt.

Aber das Urphänomen schlief nicht, es erwachte jedenfalls sofort wieder, als der Bann der Naturwissenschaft wich oder zu weichen schien, und das ist in unserer Zeit der Fall, und darauf beruht unter anderem die vielfach fast leidenschaftliche Anteilnahme von Nichtphysikern an der physikalischen Entwicklung, daß von dieser aus der Weg wieder freigegeben zu werden scheint, ja mehr, die Letztbesinnung und die Metaphysik wieder angeregt zu werden scheinen.

Denn das ist die Situation von heute: Die Physik kann schon in bezug auf ihre Gegenstände, auf die Elementargegenstände und Elementarprozesse, aus denen sie ihre wahrnehmbaren Gegenstände und Vorgänge aufbaut, nicht mehr sagen, ob auch nur das Naturgeschehen determiniert sei.

Machen wir uns genau klar, wie die Lage ist! Fast jeder naturphilosophisch Interessierte weiß heute um die sog. Heisenbergsche Unsicherheitsrelation. Aber es ist nicht so einfach, sich über sie zu orientieren; denn der Physiker setzt meist schon voraus, daß sein Leser darüber unterrichtet ist, daß der wichtigste Begriff der modernen Physik der Elemente die „Wirkung" geworden ist, so wie der wichtigste Begriff der klassischen Physik die Energie war. Man versteht unter

Wirkung das Produkt aus Energie mal Zeit oder, was der Benennung nach auf dasselbe hinausläuft, aus Impuls mal Weg.[2]) Die große Entdeckung, die Max Planck um die Jahrhundertwende gemacht hat und die zum Ausgangspunkt der Quanten- und modernen Atomtheorie wurde, kann man nun dahin fassen: Das Geschehen in der Welt der materiellen Elemente (Elektronen, Protonen usw.) und der ganzheitlichen Gebilde, in die sie eingehen (Atome, Moleküle), vollzieht sich so, daß das Mindestmaß der Wirkung für jeden Elementarprozeß gleich dem sog. Planckschen Wirkungsquantum $h = 6{,}55 \cdot 10^{-27}$ Erg · sec (bzw. g · cm/sec · cm) ist. Kleinere Wirkungen z. B. ein Energiegeschehen von 10^{-16} Erg in 10^{-12} sec kennt die Natur nicht, sondern nur ganze Vielfache von h. Damit hängt nun zusammen, daß Heisenberg diesem h die interessante und weittragende Deutung geben konnte, die man Unschärfebeziehung heißt: Wir können auf keine Weise die beiden Faktoren Energie und Zeit oder Impuls und Ort gleichzeitig bis auf Größenordnungen genau messen, deren Produkt Bruchteile von h ergäben; wir können also nicht jeden Faktor mit beliebiger Genauigkeit feststellen. Je genauer wir vielmehr durch ein Experiment den einen Faktor zu fassen wissen, um so weniger wissen wir über den anderen auszusagen. Wird z. B. der Ort eines Elektrons ($m = 10^{-27}$ g) auf $\frac{1}{1000}$ mm genau bestimmt, so können wir über die Geschwindigkeit nur eine Aussage von der Größenordnung von rund 1 km/sec machen; wird die Ortsbestimmung noch 100 mal feiner, so wird die Geschwindigkeitsbestimmung 100 mal unsicherer. Kurz, die Heisenbergsche Unsicherheitsrelation sagt aus, daß das Produkt der Unsicherheit in bezug auf den Impuls und derjenigen in bezug auf den Ort (bzw. der Unsicherheiten in bezug auf Energie und Zeit) mindestens gleich h ist. Man hat zur Erklärung dieser Grenze unserer Messungen darauf hingewiesen, daß eben jeder Versuch der Bestimmung des Geschehens zugleich einen Eingriff in das Geschehen, eine Störung bedeutet. Das ist an sich auch in der gewöhnlichen, der „Makrophysik", der Fall; das bedeutet insbesondere z. B. auch in der Psychologie jedes Experiment. Was die grundsätzliche Wende der „Mikrophysik" bedeutet, das ist, daß keine noch so große Verfeinerung der Meßtechnik uns je diese Grenze, die durch h gegeben ist, unterschreiten lassen wird, daß der Einfluß der „Störung" durch die Beobachtung nie auszurechnen und vorauszuberechnen ist, daß vielmehr jeder Erfolg, den wir in bezug auf die Feststellung des einen Bestimmungsstückes, des einen Faktors durch ein besonders geschicktes Experiment erzwingen, stets erkauft werden muß durch eine um so größere Störung in bezug auf den anderen, die diesen um so viel unsicherer macht, als der erste verfeinert wurde. Unsere Experimente sind also gar nicht „Feststellungen" der Bestimmungsstücke eines Tatbestandes, sondern engen nur das eine ein, müssen damit aber das andere freigeben.

Die Physik ist also nicht mehr in der Lage, vorauszuberechnen, was sein wird, weil sie schon nicht in der Lage ist, zu sagen, was ist; sie kann eigentlich restlos

2) Wobei „Impuls" selbst die Masse mal Geschwindigkeit und „Weg" die zugehörige Lagenkoordinate, also den Ort auf der Bahn eines bewegten Teilchens bedeutet.

immer nur sagen, was war, nachdem es sich schon vollzogen hat. (Können wir den Gedanken an die Geschichte unterdrücken?) Schon die Voraussetzung der klassischen Physik, des Laplaceschen Verstandes ist gefallen. Wir kennen immer nur sozusagen die Hälfte des Geschehens, während uns die andere Hälfte entschlüpft. Kurz, wir können nicht mehr sagen, was im Kleinen vor sich geht, und also auch nicht mehr entscheiden, ob es sich determiniert vollzieht oder nicht. Nicht mehr und nicht weniger! Die Physik kann weder behaupten, es sei, noch es sei nicht determiniert. Sie muß die Antwort offen lassen. Wenn jemand behauptet, das Geschehen sei nichtsdestoweniger bestimmt, wiewohl wir es grundsätzlich nicht erfahren können, so kann ihn niemand hindern; nur kann er seine Behauptung nicht erweisen. Und darum darf er auch niemand hindern zu behaupten, daß innerhalb eines bestimmten (freilich kleinen) Spielraums wirkliche Freiheit herrsche. Sobald der Physiker über das Offenlassen der Antwort hinausgeht, wird er zum Metaphysiker, er schließt dann auf das Nichterfahrene — gewiß nicht ohne Gründe, aber doch ohne physikalische Möglichkeit der Kontrolle. Möglich, daß sich noch einmal hinreichende physikalische Hinweise ergeben[3]), wenn wir das Ganze mehr überblicken und philosophisch tiefer durchschauen — zur Zeit können wir nur sagen: Von der Physik her ist kein Einwand mehr gegen den Indeterminismus zu erheben, der Bann des physikalischen Determinismus ist gebrochen.

Was ist die Folge? Die Aussagen der Physik erhalten nur mehr statistischen, nur mehr Wahrscheinlichkeitscharakter, ganz gleich, ob ich nun glaube, schließlich sei doch alles determiniert und nur von mir nicht bestimmbar, oder es gehöre zum Wesen schon der anorganischen Natur, daß sie nicht völlig vorausbestimmt sei. Wir können nicht nur, wir müssen das Geschehen behandeln als ein immer erst nachträglich, in der Vergangenheit festliegendes, in der Zukunft aber innerhalb eines angebbaren Bereiches noch offenes. Und trotzdem können wir Wissenschaft treiben!

Eine nicht zu unterschätzende neue Erkenntnis gegenüber Kant! Es ist nicht wissenschaftsnotwendig, strenge Kausalität vorauszusetzen; wenn wir eine große Zahl von Elementen oder Elementarprozessen haben, können wir trotzdem Voraussagen machen, und zwar Voraussagen von zahlenmäßig angebbarer Wahrscheinlichkeit, die praktisch bis zur Gewißheit geht. Im Grunde ist die gewöhnliche Statistik schon bisher in dieser Lage gewesen, sie war sich nur ihrer nicht voll bewußt. Der Statistiker brauchte sich auf das Problem der Willensfreiheit nicht einzulassen; wenn das von ihm erfaßte Kollektivum groß genug war, so konnte er so oder anders voraussagen, wie groß z. B. die Zahl der

3) Man könnte heute schon einen Hinweis in der sog. Doppelnatur von Licht und Materieteilchen erblicken. Beide erweisen sich unbestreitbar in einer Hinsicht als Korpuskeln, in anderer als Wellen. Die aussichtsreichste Annahme zur Behebung des Widerspruches ist, daß die „Welle" ein wellenartiger mathematischer Ausdruck für die Ausbreitung und Verteilung der Teilchen ist, der angibt, wie groß die Wahrscheinlichkeit (!) ist, an einer bestimmten Stelle ein Teilchen anzutreffen. Statt der klassischen Determiniertheit der physikalischen Wellen also auch hier nur Wellen für eine bloße Erwartung (s. unten).

Selbstmorde unter konstanten sozialen und seelischen Bedingungen sein werde, ja, er könnte viel subtilere Wahrscheinlichkeiten voraussagen.

Aber freilich nur unter einer Bedingung: daß nämlich die Determination den Spielraum von Freiheit hinreichend überwiege, so daß es zwar für das individuelle Geschehen nur Wahrscheinlichkeit, für die Wahrscheinlichkeit aber Gesetzmäßigkeit gebe. Für eine Welt, in der schlechthin geschehen könnte, was wollte, wäre auch keine Regelmäßigkeit verantwortlich vorauszusagen. Mag auf einer Festwiese, wo alles, nehmen wir an, ganz bunt und willkürlich bummelt, noch soviel Freiheit der Richtungswahl gelten, wenn nicht Attraktionen (Schaubuden) oder Abstoßungen (polizeiliche Maßnahmen) wirksamer würden als die individuelle Freiheit, so wäre über gesetzmäßige Bewegungen auch das nicht auszusagen, was nichtsdestoweniger selbst auf einem Festplatz über sie auszusagen ist. Damit aber Aussagen auch nur von statistischem Charakter, damit Gesetzmäßigkeiten wenigstens der Wahrscheinlichkeit sich ergeben, müssen zwischen den Individuen bzw. für die Individuen Realbeziehungen gelten, die im Durchschnitt wichtiger sind als ihr Spielraum von Freiheit: das Geschehen muß, wenn auch nicht im einzelnen und bis ins einzelne determiniert, so doch mindestens weitgehend determinier*bar* sein.

Gerade das nun trifft auch für die physikalischen Elemente und Vorgänge zu. Unbeschadet einer möglichen Freiheit gelten Gesetze für die Wahrscheinlichkeit auf Grund physikalischer Realbeziehungen. Wollten wir eine Grenze ziehen zwischen Freiheit und Bestimmtheit, so würden wir uns an einen im Anschluß an *Lotze* von *Wentscher* wieder erörterten Gedanken erinnern müssen, daß das *immanente* Geschehen (sich selbst überlassener Wesen) frei, das *transeunte* (in der Auseinandersetzung mit anderen) kausal sei. Das Eigenartige an der modernen Mikrophysik ist, daß sie für die mögliche Freiheit der Elemente und die etwaige Spontaneität der Übergänge ihrer ganzheitlichen Gebilde von einem zu einem anderen Zustand einen zahlenmäßigen Spielraum angeben kann, der durch die Plancksche Konstante h, die man zugleich Freiheits- und Ganzheitskonstante[4]) nennen könnte, bestimmt ist. Da solche Vorgänge auch auslösend wirken könnten, könnten sie ausnahmsweise auch in makrophysikalische Erscheinungen eingehen.

Es ist klar, daß mit den neuen Möglichkeiten der Begriff der Materie selbst, zu dem bisher die Zwangsläufigkeit gehörte, sich geändert hat. Wir wollen indes darauf verzichten, metaphysische Konsequenzen zu ziehen, und uns darauf beschränken festzustellen, daß jedenfalls die Kluft zwischen anorganischer und organischer Natur — zwar nicht verschwunden, aber doch kleiner geworden ist. Wenn mancher bisher sich scheute, den durch anderweitige Erwägungen so nahegelegten Weg der Annahme einer entelechialen und seelischen Führung des leiblichen Geschehens zu beschreiten, weil er sich scheute, das Prinzip „der geschlossenen Naturkausalität" zu überschreiten, so sind heute, wo von einer geschlossenen Naturkausalität nicht mehr gesprochen werden kann, die Schranken gefallen.

4) Weil das erwähnte Produkt h einerseits die Grenze der Bestimmbarkeit, andererseits die ausgezeichneten stabilen Zustände der mikrophysikalischen Systeme charakterisiert.

Und damit ist eine neue Situation gegeben auch für das alte Problem der Willensfreiheit.

Freilich sind unsere Erwägungen nur eine Vorstufe für die Wiederaufrollung des Problems.

Sie sind einerseits kein Beweis, keine „hinreichende" Bedingung, um es in der Sprache der Mathematik zu formulieren, für die Willensfreiheit; denn wir wagen ja aus der Mikrophysik noch nicht die Sicherheit, nur die Möglichkeit freien Geschehens zu folgern, das wir dann freilich doch wohl erst recht für beseelte Wesen wie den Menschen annehmen dürften.

Sie sind andererseits auch keine „notwendige" Bedingung für die Willensfreiheit des Menschen; denn diese ist aus unserem Erlebnis, das den Rang eines Urphänomens hat, gefolgert und auch dann nicht zu widerlegen, wenn man einen Dualismus annehmen müßte zwischen einer geistigen Welt der Freiheit und einer toten der Zwangsläufigkeit.

Und dennoch sind sie von großer praktischer Bedeutung für die Stellungnahme zu dem Problem der Willensfreiheit: Sie lockern unseren Soseinsbegriff auf. Sie machen uns frei von dem Bann, daß es nur ein Geschehen geben könne, das nach strengen Gesetzen durch das Sosein seines Trägers und die gegebenen Bedingungen unabänderlich vorausbestimmt sei. Wir werden uns bewußt, daß Geschehen auch das Bestimmen des noch Unbestimmten sein könne, daß es trotz aller Gebundenheit durch die Vergangenheit noch einen Spielraum von Möglichkeiten für die Zukunft, trotz aller „Geschichte", die diese Möglichkeiten einengt und begrenzt, noch ein Werden des Möglichen zum Wirklichen, noch eine „schöpferische Entwicklung" geben könne, daß die Zukunft nicht etwas völlig Vorausbestimmtes und Vorausbestimmbares, mit der Vergangenheit und Gegenwart Mitgesetztes, sondern nur etwas Potentielles sei, das zwar Wahrscheinlichkeitsaussagen erlaubt, weil es durch die Vergangenheit begrenzt ist, aber eben nur Wahrscheinlichkeitsaussagen, weil es noch vieldeutig ist. (Ganz ähnliche Wendungen finden wir heute in der theoretisch-physikalischen Wissenschaft.) Gehen wir einen Schritt weiter ins Metaphysische hinein: Vielleicht gehört es eben gerade zum Wesen der Welt wie des Geistes, zum Sosein einer Welt vielleicht letztlich geistigen Wesens, daß noch eine Wahl zwischen Möglichkeiten, eine Bestimmung des Unbestimmten besteht, eine Wahl, die freilich um so enger ist, je mehr Wahlen schon getroffen und je größer die Zahl der zu berücksichtigenden Bedingungen der wirksamen Beziehungen ist.[5]) Beim Menschen würden solche Wahlen von Freiheitsbewußtsein begleitet sein.

Und um zum Letzten zu kommen — denn wir sprachen bisher immer nur von einer Wahlfreiheit, die für die Sittlichkeit gleichgültig ist —: Auch Charakter braucht nicht mehr ein fertiges Sosein zu sein, das mit den jeweiligen Motiven

5) Das wäre ein reizvoller Parallelismus auch zu der biologischen Erfahrung, daß mit wachsender Differenzierung der Lebewesen die Zahl der ursprünglich vorhandenen Möglichkeiten sich verringert.

zusammen das Handeln bestimmt. Charakter ist nicht nur, er wird in ständiger schöpferischer Entscheidung, und er wird zum sittlichen Charakter im Maße jener freien schöpferischen aber opferreichen Entscheidungen, in denen unser Ich, durchaus nicht ohne Motive, sondern im Gegenteil im Widerstreit der Motive, als letzte Instanz dem Seinsollenden zum Siege verhilft, indem es sich statt für Trägheit und Triebe für Opfer und Wert entscheidet und einsetzt. Und wenn wir auch in manchem Wirbel der Leidenschaft vielleicht nicht anders könnten, als wir tun, oft könnten wir es, und in den Zeiten labilen Gleichgewichts zum mindesten können wir die Richtung bestimmen, uns die Einstellung geben, für die wir uns und die anderen mehr als für die einzelnen Handlungen verantwortlich fühlen. Wir haben nicht nur die Freiheit zum Veto gegen sich uns darbietende Willensinhalte, die wir nicht gutheißen können — das ist jenes Mindestmaß, auf das Driesch die Willensfreiheit beschränken will —, sondern neben dieser negativen eine positive Freiheit zur Selbsteinstellung, zur Aktualisierung des auch möglichen Wertes und zum sittlichen Opfer.

Freiheit in einem motivlosen Zustand (und vielleicht herrscht unbewußt eine analoge Freiheit schon bei den Elementen der Natur), das ist die untere Zone, Freiheit zur sittlichen Tat ist die obere Zone der Freiheit; in der mittleren (naturphilosophisch gesprochen im Makrokosmos, menschlich gesprochen im Alltag) überwiegt entscheidend die Determination.

Die Brücke zwischen der Determination und der sittlichen Freiheit schlägt beim Menschen die Fähigkeit zur Reflexion. Schon daß wir Besinnung, Überlegung einschalten können, unterscheidet uns von der Gebundenheit (bzw. Willkür) der Natur. Aber es ist doch nicht so, wie Planck meint, daß gerade durch diese Möglichkeit, unser Erkenntnisvermögen auf den Willen zu richten, uns die Freiheit nur vorgespiegelt wird.[6]) Die Einschaltung selbst kann schon ein Akt der Freiheit sein, das endgültige fiat oder non fiat liegt noch eine Instanz höher als die Überlegung, es gibt eine Entscheidung, die weitgehend unabhängig fallen kann selbst von dem Ergebnis der Reflexionen. Es ist vielmehr eine Dreistufigkeit im Hegelschen Sinn, in der von Freiheit beim Menschen die Rede sein kann: Die freie Wahl, die Aufhebung der willkürlichen Wahl durch die Besinnung, die Vereinigung von freier Wahl und Besinnung in der sittlichen Tat. Je höher

6) Planck glaubt eine Analogie der Heisenbergschen Unbestimmtheitsbeziehung und des menschlichen Freiheitsbewußtseins dahin durchführen zu können: Für den Naturforscher ergibt sich der Schein der Freiheit, weil er das Geschehen im einzelnen grundsätzlich nicht bestimmen kann, da jede Beobachtung das zu beobachtende Geschehen stört. Für den Psychologen ergibt sich der Schein der Willensfreiheit, weil jeder auf den Willensvorgang gerichtete Erkenntnisakt ihn beeinflußt. Für ein alles durchschauendes Wesen aber wären nichtsdestoweniger alle Naturvorgänge wie alle Willensvorgänge bestimmt. Damit hat sich Planck trotz eines gewissen ursprünglichen Schwankens für einen metaphysischen Determinismus entschieden; allein für die Naturwissenschaft muß dieser eine vom Standpunkt der theoretischen Physik aus, zu dem sich Planck bekennt, unbeweisbare Forderung bleiben; vom psychologischen Standpunkt aus wird er dem für uns verbindlichen Urphänomen nicht gerecht, das nur ignoriert werden kann, wenn es umgedeutet wird.

der Mensch steht, um so weniger wird er Gebrauch machen von der bloßen Freiheit der Willkür, um so weniger aber auch verhaftet sein der Bindung an die Triebwelt und der Erstarrung seines Soseins.

Kehren wir zu unserem Thema zurück, so können wir mit aller Vorsicht jedenfalls sagen: Die Naturwissenschaft hat uns an die Grenze geführt, wo wir im Geschehen nicht nur einen zwangläufigen Ablauf zu sehen brauchen, sondern auch die Bestimmung einer noch unbestimmten Zukunft sehen dürfen. Dadurch daß eine solche Naturauffassung, selbst wenn man sie nicht für zwingend hält, möglich geworden ist, hat sich der Bann der älteren Soseinsauffassung und der Kantischen Voraussetzung der strengen Kausalität als Wissenschaftsnotwendigkeit gelockert und die Kluft zwischen der leblos scheinenden und belebten und beseelten Natur verkleinert, ohne daß der Unterschied verkleistert werden soll. Vielleicht gibt gerade die Möglichkeit eines Spielraums von Freiheit des Naturgeschehens im kleinen den Einsatzpunkt für höhere seelische Führung (wiewohl sich dieser Gedanke auch auf der Grundlage der klassischen Theorie des Naturgeschehens durchführen läßt, einsichtig allerdings nur unter der Annahme einer Allbeseeltheit) und für die Betätigung eines den Naturelementen übergeordneten, selbst frei entscheidenden Willens.

Wissenschaftliche Fachberichte.

Philosophie.

Von

Friedrich Knorr.

Von einer so mächtigen Erschütterung, wie sie den deutschen Menschen in den beiden letzten Jahrzehnten betroffen hat, kann die Philosophie nicht unberührt bleiben. Freilich werden die Auswirkungen dieser einzigartigen Ereignisse sich in ihrem ganzen Umfang in ihrer Arbeit später und vielfach in anderer Form zeigen als in den übrigen Wissenschaften — aber sie müssen, einmal zum Durchbruch gekommen, die Eigenart, die Richtung und die Ziele dieser Arbeit um so nachhaltiger beeinflussen. Wenn der Mensch sich plötzlich in einer Weise entscheidend und unentrinnbar beansprucht sieht, der sein Denken über die wichtigsten Belange seiner Welt bisher nicht Rechnung getragen hatte, so ist es unumgänglich, daß dieses Denken selbst in eine Krise gerät, daß der Mensch seinen Ursprüngen nachgeht, daß die Frage nach dem Wesen und den Aufgaben des Denkens überhaupt in einem ganz neuen Sinn sich erhebt. Die außerordentliche Wirkung der Bücher Heideggers beruhte nicht zuletzt darauf, daß sie Krise und Neuansatz der philosophischen Bemühungen in der durch ein gewaltiges Schicksal in der Tiefe gewandelten Situation des Menschen erhellten und die Notwendigkeit eines neuen Ursprunges des philosophischen Gedankens im Menschen selber enthüllten, in einer Stunde, die noch durchaus durch die fortwirkende Tradition der Schulen bestimmt schien. Aber gerade dieser erste Ansatz hat zugleich offenbart, in welchem Maße die Entfaltung der philosophischen Arbeit von der Auslegung dieses Ursprunges selber abhängt. Die Frage nach dem Ausgangspunkt und dem Warum des philosophischen Bemühens schließt das

tiefere Problem des Fragenden selber ein. Und gerade darin, wie dieses erfaßt wird, zeigt sich nicht nur der Ernst, den der Philosoph seiner Arbeit beimißt, sondern auch die innere Berufung, mit der er sich ihr widmet. Aber Heidegger war nur ein Anfang. Die gegenwärtige Lage des Menschen fordert mehr von uns. Man könnte es als die Aufgabe der Philosophie in dieser Stunde formulieren, die Folgerungen für das Denken aus dem zu ziehen, was sich in Krieg und Revolution ereignet hat. Je mehr dabei das Problem des Ursprunges des philosophischen Gedankens sichtbar wird, desto deutlicher wird, daß es sich in der zukünftigen Arbeit nicht zuerst um einzelne Gebiete der Philosophie handeln kann, sondern um die Philosophie selbst. Sie selbst ist es, die in Frage steht, und zwar von einem Ansatz aus, der in dieser Weise einzigartig ist in der Geschichte des deutschen Geistes.

Die philosophische Literatur beginnt erst allmählich die Vorgänge widerzuspiegeln, die sich in der Tiefe des Denkens vollziehen. Nach dem ersten Durchbruch bei Heidegger, der noch viel mehr durch die fortwirkende Macht Kierkegaards und Nietzsches bestimmt war als durch die drangvolle Auseinandersetzung mit den geschichtlichen Ereignissen selbst, kommt langsam eine Arbeit in Gang, die zunächst noch weniger durch ihre Ergebnisse als durch ihre Problemstellungen erkennen läßt, daß die neuen Voraussetzungen der philosophischen Arbeit sich auszuwirken beginnen. Jaspers (1) zeigt sich dabei in seinen Vorträgen über „Vernunft und Existenz" noch am wenigsten durch die neue Lage bestimmt, in der sich der Mensch vorfindet. Sein Ausgangspunkt ist im Grunde doch die geistesgeschichtliche Wirkung Nietzsches und Kierkegaards, die allerdings, gemessen an der Schulphilosophie, tief genug ist. Sie trägt immerhin dazu bei, die Frage nach dem existenziellen Ursprung der Philosophie zu stellen und das Erkenntnisproblem in einem neuartigen Sinne aufzuwerfen. Aber die Schwäche dieses Standpunktes zeigt sich dort, wo es um das Verständnis des Menschen geht. Denn dieser wird im Grunde doch in seiner Vereinzelung gesehen, ohne daß das urtümliche Phänomen des Miteinanderseins erkannt würde. Gegen den bloßen brutalen Daseinswillen setzt Jasper eine vertiefte Auslegung der Existenz als ein „Übersichhinaus", das er Transzendieren nennt — aber darin bekundet sich im Grunde doch nur ein vertiefter Blick auf den traditionellen „Geist", ohne daß so entscheidende Tatsachen der Existenz wie Volk und Politik zur Auswirkung kämen. Die „Kommunikation" als Sinn der Existenz ist zwar hier nicht mehr ein Akt individueller Freiheit, aber es kann sich dort, wo es um wahre Existenz geht, eben nicht nur darum handeln, das „Sichisolieren des Daseins durch Kommunikation zu überwinden", sondern, unbeschadet des „Alleinseinkönnens der Existenz", sich als Miteinandersein zu begreifen. Was schon die Auslegung des Daseins bei Heidegger zur Unfruchtbarkeit verurteilte, der Mangel einer Erkenntnis des Miteinanderseins, in dem sich der Mensch auch als „Sein zum Tode" vorfindet, wird hier trotz Transzendenz und Kommunikation nicht überwunden. Gehlens (2) Leipziger Antrittsvorlesung bezieht zwar Staat und Politik als Tatsachen ein, aber sie kommt nicht zu einer Entfaltung ihrer philosophischen Bedeutsamkeit, weil es ihr an einer Erkenntnis des lebendigen Menschen fehlt. Nichts ist bezeichnender für diesen Standpunkt als die Tatsache, daß Gehlen, statt eine Philosophie zu entwickeln, die jenen Voraussetzungen Rechnung trägt, sich zum Idealismus zurückwendet. Um die „komplexen, vielseitigen, mannigfaltigen und gefüllten Kategorien" zu finden, „deren unser Selbstverständnis so dringend bedarf", ist für den philosophischen Kopf in dieser Stunde eine Rückwendung zum Idealismus in einem besonders entscheidenden Sinne ebensowenig notwendig, wie um der Tatsache willen, daß diese Philosophie den

erkennenden und handelnden Menschen in Eins „in eine nicht nur vorgestellte, sondern in eine zugemutete und aufgegebene Wirklichkeit“ hineinstellte. Es kommt heute vielmehr darauf an, die Philosophie neu zu entfalten aus der Wirklichkeit, die uns selbst „zugemutet“ wird. Hier ist nun Heyses (3) „Idee und Existenz“ ein Fortschritt, wenn auch nur im Ansatz. Denn hier wird die neue Wirklichkeit tatsächlich gesehen, freilich nicht als „Zumutung“ — sondern als hohe Aufgabe. Der Bedeutung des Krieges für die Philosophie wird zum erstenmal entscheidend Rechnung getragen. Er enthüllte das existenzielle Sein des Menschen und öffnete uns den Blick wieder für die besondere Berufung unserer nordischen Rasse: den Kampf um die Ordnung der Welt gegen die dauernde Drohung des Chaos. Die Existenz erhält so eine höhere Aufgabe, die ebenso nur im Vollzug ihrer selbst gelöst werden kann, wie sie ideeller Art ist. Darin wird nach Heyse der Zusammenhang von Idee und Existenz offenbar. Seine geschichtliche Erscheinung ist das Reich als die ganzheitliche Ordnung des gesamtdeutschen Lebens. Auf das Reich ist der deutsche Mensch hingerichtet, wenn er wahrhaft existiert. Damit sind entscheidende Tatsachen der neuen Wirklichkeit in den Umkreis des philosophischen Denkens einbezogen und somit sein Ansatz gegenüber Jaspers und Heidegger außerordentlich erweitert. Die im Blick auf die Aufgaben des Jetzt und Hier vertiefte Auffassung des Menschen und seine Beanspruchung durch das Reich sind in der Tat die Voraussetzungen, ohne die die philosophischen Einzelfragen, insbesondere das Erkenntnisproblem, nicht mehr gelöst werden können, wenn man schon mit einer Philosophie der Existenz Ernst machen will. Die Philosophie muß den Mut haben, sich auf sie auszurichten, und sie darf sich hier auf keinen Geringeren berufen als auf Plato. Insoweit Heyses Buch auf diese Zusammenhänge hinweist, hat es zweifellos Verdienste. Zu einer philosophischen Entfaltung seines Ansatzes aber kommt es nicht. Es gibt eine Lösung — nicht aber ihre gedankliche Entwicklung. Was hier Existenz ist, bleibt ebenso unklar wie das, was der Verfasser Idee nennt. Das Erkenntnisproblem liegt völlig im Dunkeln, und das Reich wird durch den leeren Begriff der Ganzheit umschrieben, statt aus dem lebendigen Miteinandersein eine wirkliche Ableitung zu finden. Hinter dem ermüdend oft gebrauchten Wort „Existenz“ kommt die entscheidende Frage nach Mensch und Gemeinschaft zu keiner Klärung. Hier aber beginnen ja erst die eigentlichen Aufgaben. Die unklare Auffassung der Existenz zeigt sich vor allem in Heyses historischen Darlegungen. Sie überzeugen keineswegs. Im Hinblick auf das Griechentum können wir heute die Tatsache nicht mehr übersehen, daß es bei aller Tiefe seiner Philosophie dem Denker Plato nicht gelang, den politischen Verfall seines Volkes aufzuhalten. Auch die Idee des Reiches haben die Griechen nicht gekannt. Die Ausführungen über das Mittelalter vor allem werden bei keinem Kenner des Gegenstandes Zustimmung finden. Ein einziger Blick auf Wolframs Werk enthüllt die Unhaltbarkeit des Heyseschen Gnadenbegriffs, der das tapfere Bestehen der Welt ausschließen soll. Damit aber fällt seine gesamte Auslegung des Christentums und mit ihr ein sehr wesentliches Stück dieses ganzen geistesgeschichtlichen Gebäudes, wovon natürlich auch die Darstellung der modernen Philosophie nicht unberührt bleiben kann.

Wird man so Heyses Darlegungen im einzelnen keineswegs folgen können, so bleibt ihm doch das Verdienst, den umfassendsten Horizont einer neuen Philosophie abgesteckt und ihn aus der konkreten geschichtlichen Situation dieser Stunde begründet zu haben. Der Raum, der zwischen der aus der Tiefe verstandenen Existenz und dem Reich als Aufgabe liegt, wird in der Tat das entscheidende Feld künftiger Bemühungen sein. Was zunächst an Veröffentlichungen zum allgemei-

nen Problem der Philosophie vorliegt, stößt nicht bis in diese Weite vor — aber es zeigt, recht gesehen, doch einen inneren Zusammenhang mit diesen umfassenden Aufgaben. Auch indem entscheidende Einzelfragen wirklich durchgedacht werden, wird der Blick auf das größere Anliegen freier. Wenn etwa Grebe (4) in „Geist und Sache" eine eingehende Durchleuchtung der Geisteswissenschaften dazu nützt, die Befreiung der Philosophie von ihnen wie von der in sie eingeschossenen Historie zu fordern und die Zersetzung ihrer Ansprüche vor einem strengen Sachdenken wirklich leistet, so kann man dem im Blick auf die größere Aufgabe zustimmen, selbst wenn man überzeugt sein muß, daß Grebes Sachbegriff zur positiven Neubegründung der Philosophie wenig beiträgt. Oder wenn Pohl (5) die Notwendigkeit einer metaphysischen Umstellung zu begründen sucht, die Selbstschau und Fremdschau in der dogmatischen Erfassung überwinden und in der tätigen Liebe die Vereinzelung des Ich sprengen soll, so dürfen wir diese Arbeit trotz mancher Bedenken begrüßen, weil sie uns anregt, dem Problem der Existenz von einer neuen Seite her nachzugehen. Freilich zeigt sich gerade nach Heyses Werk klar, daß das Existenzproblem ohne den Ausblick auf die größeren Anliegen der Gemeinschaft nicht mehr fruchtbar in Angriff genommen werden kann. Die notwendige Fortbildung und Überwindung des Heideggerschen Standpunktes muß in der Richtung eines wahren Verständnisses des Miteinanderseins als einer Bestimmung der Existenz selber liegen, die eine Erfassung der politischen Wirklichkeit ermöglicht. Hier versagt die Arbeit von Delp (6), die zwar die Grenzen des Heideggerschen Standpunktes im Mangel einer wirklichen Weltbegegnung und im Fehlen „aller Verweise nach oben" sichtbar macht — dann aber doch nichts zu bieten hat, Heideggers „Geheimnis der fehlenden Mitte" zu überwinden, als den Anblick auf die Kirche. Wer mit Delp und Przywara das in der Existenzialphilosophie zum Ausdruck kommende Anliegen nur geistesgeschichtlich als eine Fortführung der protestantischen Tradition zu verstehen sucht, der mag des Glaubens sein, daß es im Grunde nur einer geistigen und religiösen Einkehr bedarf, um die „tragische Existenz" zu erlösen. Wer aber im Ringen um das Existenzproblem das Erbe der ungeheuren Erschütterung des Krieges erblickt und die uns dadurch zum Bewußtsein gebrachten Tatsachen der Politik in sein Denken einschließt, der sieht nicht nur diese geistesgeschichtliche Linie mit neuen Augen, sondern der weiß, daß diese Erlösung nur in der tatkräftigen Durchkämpfung der Existenz selbst liegt, die dem Menschen nicht allein um seiner selbst, sondern ebensosehr um des Anderen willen aufgegeben ist. Daraus ergeben sich Folgerungen für das philosophische Denken, die Delp nicht zieht. Das gleiche gilt von der Philosophie Maritains (7), von dem Schwarz eine kleine Auswahl wichtiger Aufsätze in Übersetzung vorlegt. Jeder, der sich um eine Neuordnung des philosophischen Denkens müht, wird sie mit Gewinn lesen — aber im Entscheidenden wird er sich nicht angesprochen fühlen von einem Denken, das ohne jedes Verständnis für die großen Ereignisse dieser Stunde und ihre notwendigen Auswirkungen auf den philosophischen Gedanken ist.

Wenn den letztgenannten Büchern der Ausblick auf die politische Wirklichkeit fehlt, so steht diese ausdrücklich im Mittelpunkt von Freyers (8) ganz anders geartetem Werk. Die innere Spannung von ewigem Volk und Staat im ehernen Gang der Geschichte wird hier klar gesehen — es wird damit an der Enthüllung der Wirklichkeit gearbeitet, in der sich der Mensch vorfindet. Aber das Buch befriedigt doch nicht. Es verbindet eine im letzten doch positivistische Betrachtungsweise des geschichtlichen Fortganges mit einer Art Volksmetaphysik, ohne daß eine lebendige Einheit sichtbar

würde, aus der das Geschehen einen letzten Sinn erhält. Es ist im Grunde Geist des XIX. Jahrh., der durch die großen Ereignisse nicht in der Tiefe umgeformt wurde, sondern sich den Volksgedanken anzugliedern sucht. Dabei wird manches Gute gesagt — aber es zeigt sich gerade hier, wie notwendig für die tieferdringende Betrachtung dieser Zusammenhänge die Erkenntnis der existenziellen Probleme ist, die hier völlig fehlt. Freyer sieht die Tatsache des Miteinanderseins nicht und kommt infolgedessen auch zu keiner Einsicht in das Reich, ohne die eine philosophische Entfaltung des Politischen, die zugleich Beitrag zur Begründung einer neuen Philosophie wäre, nicht mehr möglich erscheint.

Es werden also in der Literatur schon Umrisse einer neuen Philosophie sichtbar. Wer die Ansätze überblickt, bemerkt tiefere Sinnzusammenhänge auch in scheinbar weit auseinanderliegenden Arbeiten. Von einer Einleitung in die Philosophie kann man heute nicht erwarten, daß sie diese weitschichtigen und schwierigen Zusammenhänge schon sichtbar macht. Nohls (9) Büchlein kann nicht mehr beanspruchen, als daß es Anfängern eine gute „Einführung" in die traditionellen Probleme vermittelt. Diese Aufgabe erfüllt es gut im Diltheyschen Geist.

Bei dieser Lage der philosophischen Wissenschaft kann die Arbeit an ihren Einzeldisziplinen nicht ohne ständigen Ausblick auf die allgemeinen Kernprobleme beurteilt werden. Besonders die Bemühungen um die Erkenntnistheorie finden damit einen entscheidenden Bewertungsmaßstab. Es geht im tiefsten um eine Auslegung der Erkenntnis vom lebendigen Menschen her. Diese Verwurzelung vermißt man in Spanns (10) Werk. Es trägt die bekannten Gedanken vor, ohne die neuen Tatbestände zu berücksichtigen, die durch die Existenzialphilosophie sichtbar gemacht worden sind. Trotzdem ist diese Geistlehre bei richtiger Einordnung von großem Interesse, weil sie innere Strukturen des Geistes herausarbeitet, mit der sich auch eine Erkenntnislehre im neuen Sinne wird beschäftigen müssen. Benses (11) Vorstoß ist als eine solche nicht anzusprechen und wird im großen Zusammenhang nicht mehr als ein freundliches Interesse finden. Er sucht mit dem existenziellen Ansatz Ernst zu machen und die Notwendigkeit der Erkenntnis vor allem durch den Ausblick auf naturwissenschaftliche Probleme zu erhellen. Die Formulierung der Philosophie, die sich dabei ergibt, ist freilich zu allgemein und unbestimmt, um überzeugend weiterführen zu können. Das Büchlein von Endres (12) bleibt demgegenüber ganz in traditionellen Bahnen, wenn es nachzuweisen sucht, daß die Welt unserer Wahrnehmung nicht die objektive Wirklichkeit ist und uns angesichts dieser Grenze unserer Erkenntnis mit dem Besitz eines höheren Reiches des Geistes in einem ahnungsvollen Fühlen zu trösten unternimmt. Wichtiger erscheint hier die Schrift von Hlučka (13), die die Folgerungen aus der Ganzheitsidee für die Erkenntnislehre zu ziehen sucht und zur Entwicklung einer neuen Raum-Zeittheorie kommt, die zu einer neuen Beleuchtung des Verhältnisses von Sein und Wert führt. Eine interessante Belebung, aber keineswegs eine Lösung des Erkenntnisproblems! Auch Freytags (14) Werk „Rational oder Irrational?" gibt im wesentlichen nicht mehr. So verdienstvoll es ist, dem Tatbestand dieses Gegensatzes nachzugehen und im Unterschied zur inneren Einheit des Denkens die Sphäre des Gefühlserlebens als den eigentlichen Ausdruck des Irrationalen sichtbar zu machen, so bedenklich muß doch die Überschätzung dieser Schicht für religiöse und ethische Zusammenhänge stimmen. Hier bedarf es doch noch sehr anderer Gesichtspunkte, die man bei Freytag vergeblich sucht.

Daß die Ethik heute nicht mehr zu denken ist ohne eine fruchtbare Verarbeitung der

Ansätze, die die Existenzialphilosophie geschaffen hat und ohne zugleich den Blick auf die wiederentdeckten Tatbestände von Gemeinschaft und Volk zu wenden — ist selbstverständlich. Dinglers (15) Buch bezieht nun zwar den Tatbestand der Volksgemeinschaft in das ethische Denken ein — aber es macht die Gemeinschaft selbst zu einem ethischen Anliegen und bekundet damit, daß sein Verfasser letztlich doch vom vereinzelten Menschen ausgeht, der der Ausrichtung auf ein höchstes Ziel bedarf, um im Handeln zum Anderen zu kommen. Damit sind aber entscheidend wichtige, in Krieg und Revolution sichtbar gewordene Tatsachen der Lebenswirklichkeit des Menschen als Miteinandersein nicht gesehen und verarbeitet. Man kann heute nicht über die tiefsten Belange der Ethik sprechen, ohne sich ihrer Grenze von einer vertieften Auffassung des Politischen her bewußt zu sein. Nicht der Mensch in der „ethischen" Gemeinschaft, sondern der Mensch im „Reich" ist das Problem. Damit haben wir zugleich die Grenze des Pembaurschen (16) Buches angedeutet. Dieses Werk will die entscheidend wichtigen Tatbestände der politischen Wirklichkeit vor dem Forum der Ethik rechtfertigen und den Nachweis führen, daß dem politischen Leben begrenzende Formen von ihr her gegeben werden müssen. In dieser Fassung des Verhältnisses der beiden liegt seine Schwäche, so wichtig es ist, daß die Frage nach den Beziehungen der Ethik zum politischen Leben gestellt und die Grenze des nationalen Denkens und Handelns im Blick auf die größere Gemeinschaft der Völker untersucht wird. Der Verfasser hat das Eigentümliche des Politischen nicht erkannt; deshalb überschätzt er die Möglichkeiten einer ethischen Revision des politischen Lebens vollkommen. Auch die Bedeutung der Rassenfrage ist Pembaur nicht aufgegangen. Ein wichtiges Einzelproblem der Ethik behandelt in kenntnisreicher Weise Spiegelbergs (17) „Gesetz und Sittengesetz", indem es die Grenzen der legistischen Strömung in der Ethik und die Bedeutung der „autarken Ordnungen" für diese Disziplin sichtbar macht. Hier liegen Ansätze, die gerade heute einer eingehenden Fortbildung bedürfen.

In der Seelenkunde stehen naturgemäß die Probleme der Persönlichkeitsforschung noch im Vordergrund. Hierzu gibt H. F. Hoffmanns (18) Schichttheorie einen erhellenden Beitrag zur Erforschung des inneren Aufbaues der Persönlichkeit im Gegensatz zu den bekannten Klagesschen Theorien. Die Fruchtbarkeit des Ganzheitsgedankens für die Betrachtung dieses Gebietes versucht Ehrenstein (19) nachzuweisen. Seine Grundlegung einer Typenlehre unter ganzheitlichen Gesichtspunkten verdient die Beachtung der Psychologen. In diesen Zusammenhang gehören auch C. G. Jungs (20) Untersuchungen über das Verhältnis des Ich zum Unbewußten, von denen eben die zweite im wesentlichen unveränderte Auflage erscheint.

In der Ästhetik beginnen die neuen Kräfte erst langsam sichtbar zu werden. Nohl (21) setzt in der Entfaltung der „ästhetischen Wirklichkeit" die Diltheysche Betrachtungsweise fort und sucht sie für das Ganze dieser Problemgebiete auszuwerten, ohne die tiefen Wandlungen widerzuspiegeln, die sich in der Erfassung und Bewertung der Kunst vorbereiten. Er gibt so mehr eine Einführung in das überkommene geschichtliche Gut als einen Wegweiser in neues Land. — Um so kräftiger bringt Metzkes (22) Antrittsvorlesung die Umschichtungen zum Ausdruck, die sich im Gebiete der Geschichtsphilosophie ankündigen. Die Darlegung des Überkommenen zeigt sich hier durchaus bestimmt von dem Blick auf die neuen Tatsachen der geschichtlichen Welt, wie sie die großen Ereignisse der Gegenwart uns wieder zum Bewußtsein gebracht haben. Der von Metzke herausgearbeitete Begriff der Grenze als existenzieller Macht erweist sich als ein fruchtbarer Gedanke für das Verständnis des geschichtlichen Vorganges. Läßt

Metzkes Schrift auch manche Wünsche offen, so beleuchtet sie doch noch einmal auch die innere Lage der Philosophie überhaupt.

Diese muß natürlich auch unser Verhältnis zu einzelnen bedeutenden Männern ihrer eigenen Geschichte weitgehend wandeln, eine Tatsache, die ebensosehr in Neuausgaben der Schriften einzelner Philosophen, wie in geschichtlichen Untersuchungen zum Ausdruck kommt. Aus der griechischen Philosophie wäre hier zunächst eine Neuausgabe der Fragmente der Vorsokratiker in Übersetzung von Capelle (23) zu erwähnen. Sie wird von allen begrüßt werden, die die Entfaltung des philosophischen Gedankens aus dem griechischen Leben in seiner Eigenart mit Liebe verfolgen.

Bei der Betrachtung des mittelalterlichen Zeitraums setzen sich die neuen Gedanken nur langsam durch. Es ist erfreulich, daß für die hart umstrittene Gestalt Meister Eckharts wenigstens einmal ein Anfang gemacht worden ist. Oltmanns (24) geht in ihrem Buch von den Ansätzen der Heideggerschen Philosophie aus und rückt das ganze Problem von der Existenzphilosophie aus in ein ganz neues Licht, was um so mehr zu begrüßen ist, als die bisherige Auseinandersetzung über diesen Gegenstand wenig befriedigt hat. Oltmanns Studie ist recht ordentlich, wenn sie auch mit den Grenzen der Heideggerschen Betrachtungsweise belastet ist. Pieschs (25) von Karrer eingeleitete Abhandlung bleibt demgegenüber in dem gewohnten Rahmen der Nachweise seiner streng kirchlichen Gesinnung, die trotz gewisser neuplatonischer Einschläge die Bahnen christlich-mittelalterlichen Denkens niemals verlassen haben soll. Das Buch ist mit Liebe geschrieben, aber die ethische Vollkommenheitslehre, die es sichtbar machen will, scheint doch nicht umfassend genug, um Eckharts ganzen Geist zu umgreifen. Auch Rintelens (26) Büchlein über Albert den Großen bringt nichts, was nicht schon bekannt wäre. Das gleiche gilt im Grunde von der Thomasauslegung Gredts (28), die weniger Probleme gibt als eine Übersicht über das Thomassche Gedankengebäude. Das Werk ist wohl für weitere Kreise zur ersten Einführung gedacht.

Aus der Wendezeit des XVI. und XVII. Jahrh. wäre hier eine von Bornkamm (27) besorgte Auswahl aus Jakob Böhmes Schriften zu erwähnen, die hoffentlich dazu beiträgt, eine breitere Anteilnahme an diesem bedeutenden Denker und frommen Christen zu wecken. Daß die Leibnizsche Philosophie heute eine ganz besondere Bedeutung gewinnen muß, bedarf keiner Unterstreichung. Ist Leibniz doch der Mann, der nach dem Zusammenbruch des Dreißigjährigen Krieges den deutschen Geist eigentlich neubegründete und die Epoche seines großen Aufstieges in der neuen Zeit einleitete. Gerade unter diesem Gesichtspunkt wird seine Behandlung der Philosophie heute besonders aufschlußreich. Die Auswahl, die Krüger (29) in Übersetzung vorlegt und klug einleitet, wird den Beifall aller Leibnizfreunde finden.

Nicht minder bedeutungsvoll wird für uns heute die Gestalt Herders. Die Auswahl, die Koch (30) veranstaltet, trägt leider dem Philosophen Herder gar keine Rechnung. Die Einleitung in dieses Buch verrät nirgends einen tieferen Einblick ihres Verfassers in den philosophischen Quellpunkt der Herderschen Gedankenwelt. Wie dringend notwendig eine neue Betrachtung der Kantischen Philosophie wäre, hatte schon Heideggers Kantbuch gezeigt. Aber wir sind über diese ersten Ansätze noch nicht hinausgekommen. Reichs (31) Abhandlung untersucht den Einfluß Platos und des Stoikers Panaitios auf Kants Sittenlehre, ohne wesentlich mehr zu geben als eine Bereicherung unserer historischen Kenntnisse. Auch für die Gestalt Fichtes bringt Gehlens (32) Abhandlung keine entscheidend neuen Gesichtspunkte bei, die besonderer Beachtung wert wären. Wichtig erscheint nach wie vor das Bemühen um Wilhelm v. Humboldt.

Grube (33) versucht in einer Abhandlung über Humboldts Bildungsbegriff den Nachweis zu führen, daß Humboldt der Blick für die Belange der Gemeinschaft keineswegs gefehlt hat. Humboldts Individualismus ist eine höhere Form der „Absonderung", die doch nur dem Ganzen dienen will. Das Buch wendet sich vor allem gegen die Kaehlersche Deutung. Von Humboldts Schriften selbst gibt Wasmuth (34) die Abhandlung über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaus neu heraus, eines der grundlegenden Werke der Sprachphilosophie von unvergänglichem Wert. Unter den Philosophen des Idealismus, die einer neuen Wertung warten, muß noch Schelling nachgetragen werden. Die Schrift von Kein (35) weist nach, wie groß die Übereinstimmung Schellings mit Nietzsche in ganz entscheidenden Fragen ihrer philosophischen Grundanschauungen war. Der Gegensatz des Apollinischen und Dionysischen ist von Schelling vorgedacht worden und damit manches in seiner Philosophie angeklungen, was heute erst zu voller Auswirkung kommt. Zum Schluß seien zwei größere zusammenfassende Werke von hohem Wert genannt. Heimsoeth legt eine billige Neuausgabe von Windelbands (36) berühmtem „Lehrbuch der Geschichte der Philosophie" vor, das um ein Schlußwort, „Die Philosophie des XX. Jahrh.", erweitert worden ist. Auch in der heute so vielfach gewandelten Situation der philosophischen Arbeit, die nicht zuletzt uns auch die Geschichte dieser Wissenschaft in so vielerlei Hinsicht neu sehen läßt, wird dieses berühmte Hilfsmittel ihren Jüngern in der Vermittlung des Materials große Dienste leisten. Besonders dankbar darf man endlich das Werk von Metz (37) über die philosophischen Strömungen in Großbritannien begrüßen, ein ausgezeichnetes Buch, das mit hervorragender Sachkenntnis die englische Philosophie seit der Mitte des vorigen Jahrhunderts darstellt, weniger mit dem Blick auf die Probleme, die dem heutigen Betrachter aufstoßen müssen, als auf die großen Zusammenhänge, die die philosophische Arbeit dieses Zeitraums bestimmen.

1. Jaspers, K., Vernunft und Existenz. Groningen, Wolters '35. 115 S. 3,80. — 2. Gehlen, A., Der Staat und die Philosophie. Lpg., Meiner '35. 26 S. 1,50. — 3. Heyse, H., Idee und Existenz. Hbg., Hanseat. Verl. '35. 363 S. 12,80. — 4. Grebe, W., Geist und Sache. Ffm., Diesterweg '34. VII, 226 S. 7,20. — 5. Pohl, J., Philosophie der tragischen Strukturen. Wien, Braumüller '35. V, 103 S. 3,50. — 6. Delp, A., Tragische Existenz. Frbg., Herder '35. 126 S. 2,60. — 7. Maritain, J., Von der christlichen Philosophie. Aus. d. Franz. übertr. u. eingel. v. B. Schwarz. Salzburg, Pustet '35. 206 S. 3,50. — 8. Freyer, H., Pallas Athene. Jena, Diederichs '35. 122 S. 2,40. — 9. Nohl, H., Einführung in die Philosophie. Ffm., Schulte-Bulmke '35. 116 S. 3,50. — 10. Spann, O., Erkenne dich selbst. Jena, Fischer '35. XVI, 448 S. 12. — 11. Bense, M., Aufstand des Geistes. Stgt., Dt. Verl.-Anstalt '35. 121 S. 3,60. — 12. Endres, F. K., Von den Grenzen unserer Erkenntnis. Zürich, Rascher '35. 102 S. 1,80. — 13. Hlučka, Fr., Das Problem der Realität vom Standpunkt der Idee der Ganzheit. Bln., Junker & Dünnhaupt '35. 80 S. 3,50. — 14. Freytag, W., Irrational oder National? Bln., Junker & Dünnhaupt '35. VIII, 236 S. 9. — 15. Dingler, H., Das Handeln im Sinne des höchsten Zieles. Mchn., Reinhardt '35. 160 S. 4,80. — 16. Pembaur, W., Nationalismus und Ethik. Wien, Braumüller '35. III, 180 S. 5. — 17. Spiegelberg, H., Gesetz und Sittengesetz. Zürich, Niehaus '35. 380 S. 12,80. — 18. Hoffmann, H. F., Die Schichttheorie. Stgt., Enke '35. VII, 103 S. 5. — 19. Ehrenstein, W., Grundlegung einer ganzheitspsychologischen Typenlehre. Bln., Junker & Dünnhaupt '35. 114 S. 4,80. — 20. Jung, C. G., Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewußten. 2. Aufl. Zürich, Rascher '35. 207 S. 2,85. — 21. Nohl, H., Die ästhetische Wirklichkeit. Ffm., Schulte-Bulmke '35. 216 S. 8,50. — 22. Metzke, E., Geschichtliche Wirklichkeit. Tbg., Mohr '35. 40 S. 1,50. — 23. Die Vorsokratiker. D. Fragmente u. Quellenberichte, übers. u. eingel. v. W. Capelle. Lpg., Kröner '35. XX, 501 S. 4,50. — 24. Oltmanns, K.,

Meister Eckhart. Ffm., Klostermann '35. 213 S. 6,50. — 25. Piesch, H., Meister Eckharts Ethik. M. e. Vorw. v. O. Karrer. Luzern, Vita Nova '35. XV, 183 S. 3,60. — 26. Rintelen, F. J., Albert der Deutsche und wir. Lpg., Meiner '35. 45 S. 1,50. — 27. Gredt, J., Die aristotelisch-thomistische Philosophie. Bd. 1. 2. Frbg., Herder '35. XI, 434 S. VIII, 373 S. 7,80 u. 6,80. — 28. Jakob Böhme-Brevier. Hrsg. v. H. Bornkamm. Ffm., Diesterweg '36. 71 S. 2,40. — 29. G. W. Leibniz. D. Hauptwerke. Zusammengef. u. übertr. v. G. Krüger. M. e. Vorw. v. D. Mahnke. Lpg., Kröner, '35. XIX, 301 S. 3,50. — 30. J. G. Herder. Mensch u. Geschichte. S. Werk i. Grundriß. Hrsg. v. W. Koch. Lpg., Kröner '35. 3,25. — 31. Reich, K., Kant u. die Ethik der Griechen. Tbg., Mohr '35. 48 S. 1,50. — 32. Gehlen, A., Deutschtum und Christentum bei Fichte. Bln., Junker & Dünnhaupt '35. 78 S. 2,80. — 33. Grube, K., W. v. Humboldts Bildungsphilosophie. Halle, Akadem. Verl. '35. 100 S. 3,80. — 34. W. v. Humboldt, Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues. Faksim.getreuer Nachdruck mit d. Lesarten u. e. Nachw. v. E. Wasmuth. Bln.-Dahlem, L. Schneider '35. XI, 438 S. 9,80. — 35. Kein, O., Das Apollinische und Dionysische bei Nietzsche und Schelling. Bln., Junker & Dünnhaupt '35. 131 S. 5,50. — 36. Windelband, W., Lehrbuch der Geschichte der Philosophie. Billige Ausg. M. e. Schlußkapitel: D. Philos. im XX. Jahrh. Hrsg. v. H. Heimsoeth. Tbg., Mohr '35. XXXIX, 642 S. 9,60. — 37. Metz, R., Die philosophischen Strömungen der Gegenwart in Großbritannien. Bd. 1. 2. Lpg., Meiner '35. XV, 442 S. VI, 359 S. Gesamtpreis 40.

Pädagogik.

Von

Richard Sennewald.

Der Zusammenbruch von 1918, der den Lebenswillen unseres Volkes nicht zerstören konnte, ließ die Schule ihren Erziehungscharakter stärker entwickeln und sich den mannigfachen Reformgedanken der Vorkriegszeit öffnen. Wollte Deutschland sich wieder erheben, so mußte jeder Deutsche den Mut zu sich selber haben. Dieses Selbstvertrauen führte in der Erziehung zu mancher schönen Leistung; aber es wurde auf die Dauer auch der Grund, daß die Größe Adolf Hitlers den Pädagogen verborgen blieb. Sie erkannten in ihm nicht den Erzieher unseres Volkes: sie sahen in ihm nur den Parteiführer, wie sie in Krieck nur den Kulturhistoriker gesehen haben. Ihr Selbstbewußtsein gibt noch der heutigen pädagogischen Entwicklung ihren schleppenden Gang; die Revolution der Erziehung ist über die ersten Anfänge noch nicht hinaus. Aber gerade die Tatsache, daß Hitler nicht mit Lehm und Stroh zu bauen hat, sondern mit Stein und Holz, berechtigt bei seiner Geduld zu der Hoffnung, daß unser Neubau der Erziehung zureichend und dauerhaft werden wird. — Wie tief viele Pädagogen noch in ihrer Vergangenheit stecken, zeigen die Neuerscheinungen der letzten Monate deutlich.

Weinstock (1) legt ein Buch, „Die höhere Schule im deutschen Volksstaat", vor. Es ist eine ehrliche Schrift, die dazu beitragen möchte, daß die höhere Schule wieder eine Leistungsschule würde und Elitecharakter zurückerhielte. Er führt darin Gedanken aus, die er schon vor Jahren in dieser Zeitschrift vertreten hat. Der erste soziologische Teil geht von dem Ort der höheren Schule aus und bestimmt ihre Aufgabe dahin, den selbständigen „Frager" der Gesellschaft, den „Wächter" des Staates, den „Schutzgeist" des Volkes, das „Gewissen" der Gläubigen, den „Mittler" der Kultur zu bilden. Der zweite Teil wendet sich dem Wesen der höheren Schule zu und findet ihren Sinn in einer von der Wissenschaft getragenen politischen Bildung. Von da

aus nimmt er zu den Unterrichtsfächern, der Stoffauswahl, der Methode Stellung und beschäftigt sich zum Schluß mit Gestalt und Haltung des Lehrers und den Anforderungen, die an den Schüler zu stellen sind.

Was Weinstock im einzelnen sagt, ist immer anregend, manches treffend und gut. Aber er glaubt mehr geleistet zu haben; er hofft, den Begriff der politischen Pädagogik weiter geklärt zu haben; das kann man ihm aber nur in beschränktem Umfang zugestehen.

Gesellschaft, Staat, Volk, Religion, Kultur, von denen er in seinem Buche ausgeht, sind bei ihm nicht für sich bestehende Reiche: er denkt ganzheitlich; aber nicht wirklich, konkret. Würde er sonst in einem Buch für unsere Tage neben der Gesellschaft und dem Staat von der nationalsozialistischen Partei schweigen und überhaupt die Begegnung mit dem Nationalsozialismus so weit meiden, wie er es tut? Seit unserer völkischen Wiedergeburt braucht kein Pädagoge länger von einer willkürlichen, begrifflichen Welt her die Aufgaben der höheren Schule zu bestimmen. Er kann, ja er muß von der im Nationalsozialismus aufgebrochenen Erziehungswirklichkeit ausgehen und ihm das Erziehungsziel entnehmen. Er wird die ihm vom Schicksal geschenkte Vereinfachung seiner Aufgabe nicht als eine Versuchung betrachten, sondern in ihr eine Gnade sehen, die ihm das Unmögliche abnimmt, ihn mit seiner Arbeit in sein Volk einreiht und diese Arbeit erst wieder im tieferen, politischen Sinne sachlich und fruchtbar macht. Seine Aufgaben bleiben groß und mannigfaltig genug. Die nationalsozialistische Welt ist weder abgeschlossen noch voll ausgeformt; sie wird das nie sein, denn ihr Wesen ist Dynamik, nicht Statik.

Im einzelnen wirkt sich die Lebensferne Weinstocks dahin aus, daß er der höheren Schule eine zu hohe und zu weite Aufgabe stellt. Er betont nicht genügend, daß sie nur eine Vorschule für den künftigen Frager, Wächter, Schutzgeist, Mittler darstellt. Er bedenkt ebensowenig, daß die Aufgaben, die er ihr zuweist, von HJ, SA, SS, PL zu einem Teil längst in Angriff genommen sind. Von einer grundlegenden Arbeit über die höhere Schule erwarten wir heute ihre Abgrenzung von den übrigen Erziehungssystemen des Nationalsozialismus. Es muß in der Erziehung jede Doppelarbeit wie jeder Leerlauf vermieden werden; jeder muß seine Verantwortung erhalten, jeder jeden nützen. Es ist kein Zweifel, daß heute die Schule nicht nur zu geben, sondern auch zu empfangen hat. In der Schulungsarbeit der Partei, des Arbeitsdienstes und des Reichsheeres sind bereits klare Formen entwickelt, die auf die Schule früher oder später zurückwirken müssen.

Feinfühliger als Weinstock zeigt sich H. Nohl (2) in den Artikeln aus seinem Handbuch der Pädagogik über „Die pädagogische Bewegung in Deutschland und ihre Theorie", die er jetzt, mit einem kurzen Nachwort versehen, als Buch hinausgehen läßt. Er bezeichnet die Erziehungswirklichkeit „in ihrer Doppelseitigkeit von pädagogischem Erlebnis und pädagogischen Objektivationen" als „das phaenomenon bene fundatum, von dem die wissenschaftliche Theorie auszugehen hat". Aber auch er unterläßt es, darauf hinzuweisen, daß heute die Objektivationen nicht mehr bloß in den pädagogischen Strömungen der Vergangenheit und ihren Schöpfungen, die er ausführlich darstellt, zu suchen sind. Unsere Zeit braucht Wegweisung! — An die letzten Dinge führt der Abschnitt über den pädagogischen Bezug und die Bildungsgemeinschaft von Lehrer und Schüler heran. „Unter den wenigen Verhältnissen, heißt es da, die uns im Leben gegeben sind, Freundschaft, Liebe, Arbeitsgemeinschaft, ist das Verhältnis zum echten Lehrer vielleicht das Grundlegendste, das unser Dasein am

stärksten erfüllt und formt." Wieviel verliert Nohl — es zeigt das das nächste Werk dieses Berichts — dadurch, daß er sich nicht ganz für diesen Gedanken zu entscheiden und ihn festzuhalten vermag! So fehlt ihm auch die Kraft, der Polarität von Erzieher und Zögling, Individualität und objektivem Wert, obwohl er sie als strukturell erkennt, von der umfassenden Ganzheit, von der letzten Wirklichkeit her einen lebendigen Sinn zu geben und unsere Erziehung von einem Punkt aus zu organisieren. Auch Nohl bedarf neuer philosophischer Einsicht und Überzeugung, wenn er weiterkommen will.

Der Nationalsozialismus enthält solche Einsicht wohl, aber er gibt sie uns zur Zeit noch nicht als Lehre. In ihm ist ein durchaus neuer Typus der Philosophie und Theologie eingeschlossen, aber er wird nur in dem Maße sichtbar, greifbar, wirksam, wie er sich in Begriffen ausformt. Begriffe sind die Augen einer Gemeinschaft; neue Begriffe gleichen neuen, oft schärferen Sinnen. Begriffe sind die Räder, Kolben, Stangen, Wellen der Kultur; neue Begriffe bedeuten eine neue, oft bessere Mechanik. Erst durch eine eigene Philosophie, Anthropologie, Theologie wird der Nationalsozialismus des Erbes, das er überkommen hat, ganz mächtig und Herr in seinem Hause. Eine bloße nationalsozialistische Haltung ohne begriffliche Gestalt muß ihn schließlich zur Beute der Vergangenheit oder vielleicht gar einer fremden Kultur machen. So wird eine nationalsozialistische Philosophie eine immer dringendere Aufgabe. Auf dem pädagogischen Gebiet empfindet man sie schon ganz scharf. Diese Aufgabe ist uns persönlich gestellt; sie kann uns niemand abnehmen. Wenn wir sehen, wie der große Italiener Gentile in seinem System des „aktualen Idealismus" eine große Zahl der wesentlichen geistigen Strömungen unserer Zeit schöpferisch zusammenfaßt und die Schulreform, die er im Auftrag Mussolinis durchgeführt hat, von diesem gelegentlich als die einzige revolutionäre Tat unter seinen zahlreichen Regierungsmaßnahmen bezeichnet worden ist, so werden wir, da sie sich bewährt hat, Italien beneiden, aber wir können Gentiles Philosophie nicht übernehmen. Unser Wesen wird in ihr nicht voll lebendig. Trotzdem kann es in diesem Augenblick viel bedeuten, daß Marga Rapp (3), die das italienische Schulwesen aus gründlicher eigener Anschauung kennt, im Rahmen eines ausgezeichneten, umfassenden Berichts über die Riforma Gentile eine knappe, sorgfältige Darstellung des philosophischen und pädagogischen Systems ihres Schöpfers gibt. Das fesselnde Buch verdient gerade von seiten der höheren Schule jede Beachtung.

Gentiles Philosophie geht nicht nur vom deutschen Idealismus aus, sondern zeigt auch mit unseren heutigen Philosophen viele Berührungen. Ebenso scharf wie der jetzt endlich beachtete Rehmke wendet er sich gegen das Steckenbleiben in der naiven Unterscheidung von Subjekt und Objekt, gegen jeden Dualismus, allen Supranaturalismus. Denn die Verabsolutierung des Gegensatzes von Subjekt und Objekt ist die Quelle von tausend Scheinproblemen. Aber sie stürzt nicht nur das Denken in Verlegenheit: sie ist für Gentile auch „der Grund aller Immoralität". „Faßt die Welt von euch verschieden auf: dann ist die Notwendigkeit eures Begriffes eine rein abstrakte, logische Notwendigkeit. Faßt jedoch die Welt auf als euere eigene unmittelbare Wirklichkeit, dann könnt ihr euch nicht neben die Notwendigkeit eueres Begriffs stellen, wie wenn das Gesetz euch nichts angänge." Subjekt und Objekt, Natur und Geist, Realität und Idee, Wahrheit und Irrtum nimmt Gentile als Momente einer letzten Wirklichkeit. Dieses Letzte aber läßt sich nicht erfassen, sondern nur haben; es ist nicht: es wird, es verwirklicht sich. Weil es ewig im Werden steht,

kann es nicht in einem Seienden beschlossen und Natur sein; es muß Geist sein. Dieser Geist aber ist im strengsten Sinne als einer und einzig zu denken; denn jede Mehrheit würde uns in das Abgeschlossene, den Tod statt in das Sein und das Leben führen: in die gedachte und nicht die denkende Wirklichkeit. — Gentiles aktualer Idealismus überrascht durch die Fülle des Lebens, die hinter seinen Begriffen sichtbar bleibt. Dadurch, daß er den Geist als Werden und Akt faßt, hält er sich den Zugang zur Psychologie, zur Geschichte, zu Gut und Böse offen, dadurch daß er diesen Akt als einen und einzig setzt, verliert er über dem Geist und Gott als Geist den Körper, die Natur und Gott als letztes Objektives nicht; dadurch, daß ihm Philosophieren nichts anderes heißt als „die eigene aktuelle Persönlichkeit im System der Politik des eigenen Landes aufbauen", trifft er sich mit Mussolini, der nichts anderes als Italien, als das Volk will, das die Italiener kraft ihrer Vergangenheit und Fähigkeit sein können. Weil Gentile den Akt so umfassend-lebendig nimmt, deshalb kann der Akt zum Schmelzofen aller Begriffe werden, auch der pädagogischen.

Herbart hat die Pädagogik auf Psychologie und Ethik gründen wollen. „Wenn man verstanden hat, daß es keine Psychologie gibt, die nicht Ethik ist, noch eine Ethik, die nicht Psychologie wäre, dann gibt es nur die Philosophie, und es drängt sich die Begriffsbestimmung auf: Pädagogik ist Philosophie ... Pädagogik als Wissenschaft ist Philosophie des Geistes." „Es gibt in Wirklichkeit nur den einzigen Geist, der sich durch sich bildet, jeweils nach seinen historisch notwendigen Bestimmungen." Erziehung ist darum Selbsterziehung: „die mystische Bildung einer überindividuellen Geistigkeit, die dann die einzig wirksame konkrete, reale Persönlichkeit ist". Beim rechten Lehren und Lernen fällt die Grenze zwischen Ich und Du, ist der „Lehrer allein mit sich selbst, allein der Schüler mit sich selbst, beide einen einzigen Geist bildend, der alle Freuden der Gemeinschaft und nichts von ihrer Langeweile verspürt". „Diese Einheit des Geistes im absolut Subjektiven, das zugleich das Universale ist, ist der Kern jeder menschlichen Gemeinschaft, sei es Familie, Schule, Gesellschaft, Staat." In dieser innerlichen Auffassung des Lehrer-Schüler-Bezuges, der gegenüber alle deutschen Ausführungen äußerlich wirken, liegt eine Wurzel von Gentiles System.

Auch von den Unterrichtsfächern wird der Schulstaub weggeblasen und ihnen eine neue Schönheit gegeben, die mithilft, aus der italienischen Schule ein organisches Gebilde zu machen. Alle geistigen Prozesse der Schularbeit werden als philosophische Form des allgemeinen geistigen Rhythmus der künstlerischen, die im Schreiben, Lesen, literarischen Unterricht, Zeichnen und Musik erscheint, und der religiösen Form, die sich in Mathematik, Naturwissenschaften und der Geschichte als Überlieferung von Tatsachen zeigt, gegenübergestellt. Kunstunterricht ist „jeder Unterricht, der in der Entwicklung des Geistes als Kunst oder reines Subjekt besteht". Religiöser Unterricht ist alles, was die unendliche Subjektivität in reine Objektivität auflöst und den Menschen „zur Anerkennung einer Wahrheit, eines Gesetzes und damit zur Begrenzung des eigenen Ichs zwingt". Am Ende der Reihe der Erscheinungen, Tatsachen und Erfahrungen „findet das Ich in seinem Durst nach Objektivität ein letztes Absolutes, einen einzigen Gott". Der Religionsunterricht im engeren Sinne hat den einheitsbedürftigen Geist der Gottesvorstellung entgegenzuleiten. Aber er hat sich zu hüten, ihn in einer bestimmten Religion festzuhalten. „Gott ist nie derselbe, denn das Ich, das sich in ihm objektiviert, ist immer ein anderes; aber Gott ist immer einer, immer mit sich selbst identisch, unveränderlich und deshalb wahrhaft Gott."

Weder der Kunstunterricht noch der Religionsunterricht dürfen absolut genommen werden. Der Ausgleich beider Momente geschieht im Wissen in seiner konkreten Realität, geschieht im philosophischen Unterricht. Auch in die Elementarschule dringt schon etwas vom Geist und damit der Philosophie ein. Philosophieunterricht im engeren Sinne tritt erst in der Mittelschule auf. Als philosophische ist die Schule zugleich eine moralische und bildet mit ihrer Arbeit nur einen Abschnitt in der Entwicklung des Volkes. Ihr Ziel ist der Faschist; die Schule für Mussolini Bürgin der Wiedergeburt Italiens.

Schon dieses wenige dürfte von der Bedeutung des Pädagogen Gentile überzeugen. Um so mehr bleibt festzuhalten, daß seine Schulreform ein Ganzes ist, das nur aus seiner Philosophie voll begriffen werden kann. Die philosophische Gestalt, die wir auch um unserer Erziehung willen für den Nationalsozialismus suchen, muß sich ebenso fern wie die Philosophie Gentiles von einem reinen Geist und einer bloßen Natur halten und darf sich nicht bei Antinomien und Strukturen beruhigen. Sie muß unseren deutschen Idealismus, dessen Wert uns Gentile beschämend vor Augen rückt, und den heutigen Biologismus in religiöser Tiefe ausgleichen; in dieser Aufgabe erleben wir das deutsche Schicksal.

Nicht nur die pädagogische Theorie ist von dieser Arbeit abhängig. Der Wert einer klaren „geistigen Gestalt der Umwelt" des Zöglings für die praktische Erziehung wird von Häberlin-Basel (4) in einer vorbildlich-knappen, existenziellen Untersuchung der pädagogischen Situation mit dem Obertitel „Möglichkeit und Grenzen der Erziehung" treffend bestimmt. Die Schrift erfreut auch durch die Aufnahme Schillerscher und Kantischer Gedanken. Zu billigen ist, daß die Psychoanalyse in ihr keine ausdrückliche Beachtung erfährt, obwohl der Gegenstand sie nahelegt. Die Freudschen Deutungen der Tatbestände wollen heute durch neue ersetzt sein, die sich in unsere werdende Anthropogie einfügen lassen. Die Pädanalyse Zulligers (5) gibt sie nicht; er bereichert nur das psychoanalytische Heilverfahren durch Pädagogie und Psychodiagnostik. Aber um seines Materials willen bleibt sein Buch „Schwierige Schüler" lesenswert. — Eine Veranschaulichung dessen, was Häberlin über das Wechselverhältnis von Kind und Erzieher sagt, gibt die im besten Sinne volkstümliche Schrift des evangelischen Schweizer Erziehers Stückelberger (6), die man gern Eltern empfehlen wird. Auch für alle, die ins Lehramt treten, sind die Ergebnisse der Erörterung über die pädagogische Situation von großer Bedeutung. Solange man den Referendaren zur Einführung in die Praxis lediglich Ziele und Pflichten des Lehrers in ermüdender Vollständigkeit aufzuzählen versucht, muß man sie langweilen; denn tragen sie die Ziele als Deutsche und Nationalsozialisten nicht unverlierbar in sich und werden sie ihre Schüler nicht instinktiv darauf ausrichten? Aber wovon sie nur eine unzureichende Vorstellung haben, sind die Gefahren, die darin liegen, daß die Kinder sie nicht nur als Lehrer und Erzieher, sondern auch im ganzen Umfang und erbarmungslos als Menschen nehmen und nehmen sollen. Was sie oft nicht ahnen, ist die Tatsache, daß das Erziehungsverhältnis wechselseitig ist und sein muß, daß dem pädagogischen Können als solchem klare Grenzen gesetzt sind. Wer von diesen Erkenntnissen her eine Einführung in die Erziehungspraxis gibt, findet immer aufmerksame Ohren. Loepelmann (7) schlägt im ersten Teil des von ihm herausgegebenen neuen Handbuchs wieder den alten Weg ein. Das Verdienst seiner Schrift liegt in seiner persönlichen Art und dem frischen, herzhaften Vortrag.

Zur speziellen Didaktik sind nur einige kürzere Schriften eingegangen. Viernow (8)

hat aus Vorträgen, die er im NSLB Pommern über die Förderungen des Nationalsozialismus an den Geschichtsunterricht gehalten hat, aus Vorschlägen für einen Geschichtslehrplan der Volks- und Mittelschulen und Vorarbeiten für die schulmäßige Gestaltung des Kampfes um den deutschen Ostraum ein Buch zusammengestellt, das vielen willkommen sein wird. Er weiß das Wesentliche geschickt und lebendig herauszustellen. Die Abschnitte über den Ostraum in germanischer Zeit und den deutschen Ordensstaat sind auch für die höhere Schule brauchbar. Der theoretische Teil spiegelt noch das erste Stadium der nationalsozialistischen Geschichtsbetrachtung wider, das durch die Führerrede und ihre Klärung der Rolle des Christentums für unsere Volkwerdung beendet wurde. Kerst (9) fordert auch für den mathematischen Unterricht radikalen Umbruch. Er deutet auf Grund eines Überblickes über die früheren Reformbestrebungen die Aufgaben an, die ihm heute gestellt sind, übersieht aber, daß ihre weitere Klärung nicht nur von der Zusammenarbeit der Fachschaft, sondern von der Klärung der Aufgaben der höheren Schulen überhaupt abhängt. Ziegler (10) schreibt seine „Wehrerziehung im neuen Geist" aus der Sorge, daß „auch jetzt wieder da und dort Fassaden aufgerichtet werden und äußerer Glanz gepflegt wird". Der Wert der Arbeit liegt in einem psychologisch sorgfältig begründeten, ins Einzelne gehenden Lehrplan. Jeder weiß, wie nahe auf diesem Gebiet Verfrühungen liegen und wie nötig wir hier saubere Arbeit haben. Von dem Ringen des nationalsozialistischen Lehrers auf dem Lande um einen standortsgebundenen Bildungsplan, der in Gegensatz zu einem allgemeinverbindlichen Lehrplan gestellt ist, zeugt die ehrliche, temperamentvolle Schrift von Metz (11). „Was uns vorwärts bringt, ist Stoffentsagung, Bescheidenheit in der Zahl der Unterrichtseinheiten, aber dafür gründliche Tiefe."

Die Tatsache, daß wir 1933 auch in eine neue Periode der Bildungsgeschichte eingetreten sind, muß zum Rückblick reizen. W. Picht (12) hat so eine Geschichte der Volksbildung in Deutschland geschrieben. Selbst anfangs in ihr führend, weiß er ihre innere Entwicklung in wenigen Längsschnitten klar zur Anschauung zu bringen. Er sieht auch ihre Mängel und die Gründe ihres Versagens; aber er hält um unserer kulturellen Lage willen Erwachsenenbildung weiter für nötig. Was er über ihre künftige Aufgabe, ihre Methode sagt, verdient bei den grundsätzlichen Überlegungen über unser Bildungswesen Beachtung. „Eine reinliche Aufteilung der grundsätzlichen Aufgaben gibt es nicht in der unendlichen Mannigfaltigkeit des sich vielfach überschneidenden kulturellen Lebens, und so kann auch nicht aus einem solchen Rechtsanspruch und einer Standortsbestimmung die Erwachsenenbildung abgeleitet werden." Damit rechtfertigt Picht zwar, daß auch er die nationalsozialistischen Erziehungssysteme nicht berücksichtigt, aber in diesen Worten liegt auch eine Unterschätzung unseres Willens zu einer durchgreifenden Gliederung des Bildungswesens.

Überblickt man die besprochenen Schriften, so muß man zugeben, daß die Mahnung zu völligem Umbruch, die Kerst erhebt, durchaus zu Recht besteht. Wir stehen in der Gefahr, die pädagogischen Aufgaben zu flach zu sehen und die Lösung aus der Vergangenheit her zu versuchen. Die nationalsozialistische Schule ist nicht zu haben ohne Opfer und Wagemut, ohne daß wir immer in Marsch bleiben und uns den letzten Fragen stellen. Zum Zeugnis dessen seien hier zwei Große aufgerufen: Pestalozzi (13) und Hermann Lietz (14). Die „Abendstunde eines Einsiedlers", die jetzt H. Rupprecht in einer kritischen Ausgabe zusammen mit dem handschriftlichen Entwurf herausgibt, lehrt, daß Pestalozzi den Grundgedanken seiner Pädagogik der

Gottesvorstellung abgerungen hat; die Lebenserinnerungen von Lietz, die Andreesen in einer neuen Auflage um Briefe aus dem Felde und Berichte vermehrt hat, zeigen, daß dieser Mann um seines Werkes willen nie müde sein durfte und immer im Vorwärtsschreiten blieb. (Abgeschlossen am 31. Dez. 1935.)

1. Weinstock, H., Die höhere Schule im deutschen Volksstaat. Bln., Die Runde '35. 6,50. — 2. Nohl, H., Die pädagogische Bewegung in Deutschland und ihre Theorie. Ffm., Schulte-Bulmke '35. Geb. 8,50. — 3. Rapp, M., Die geistigen Grundlagen der faschistischen Schulreform. Lpg., Meiner '35. Geh. 5,80. — 4. Häberlin, P., Möglichkeit und Grenzen der Erziehung. Zürich, Spiegelverlag. — 5. Zulliger, Schwierige Schüler. Bern, Hans Huber '35. Geb. 7,80. — 6. Stückelberger, A., Liebe und Zucht. Zürich, Orell Füßli. Geh. 2,40. — 7. Loepelmann, M., Voraussetzungen. Ffm., Diesterweg '36. Geh. 1,80. — 8. Viernow, A., Zur Theorie und Praxis des nationalsozialistischen Geschichtsunterrichts. Halle, Hermann Schroedel '35. — 9. Kerst, B., Umbruch im mathematischen Unterricht. Bln., G. Grote '35. Kart. 1. — 10. Ziegler, W., Wehrerziehung im neuen Geiste. Erfurt, Stenger '34. Geb. 2,40. — 11. Metz, F., Brauchen wir noch Lehrpläne? Edelsfeld i. O.-Pf., Selbstverlag '35. — 12. Picht, W., Das Schicksal der Volksbildung in Deutschland. Bln., Die Runde '36. Kart. 7. — 13. Pestalozzi, Die Abendstunde eines Einsiedlers. Bearb. durch H. Rupprecht. Bern u. Lpg., Paul Haupt '35. Geh. 2. — 14. Hermann Lietz, Lebenserinnerungen. Neu hrsg. v. A. Andreesen. Weimar, Hermann Lietz-Verlag '35. Geh. 4,20.

Erdkunde.

Von

Robert Fox.

Aus der Flut des Schrifttums über Abessinien seien drei Arbeiten herausgehoben, die in ihrer Gesamtheit eine gute Grundlage abgeben, von der aus man die Entwicklung der brennenden Schicksalsfrage der nächsten Zukunft mit tieferem Verständnis verfolgen kann. Graf Ludwig Huyn und Josef Kalmer schildern in ihrem Buch „Abessinien, Afrikas Unruheherd" (1), der erste auf Grund eines Aufenthalts von fünf Jahren Land und Menschen, der zweite auf Grund von Studien die Geschichte in sehr anschaulicher Weise; sie geben beide nicht systematische Abhandlungen, sondern packende Einzelbilder, die unmittelbar in die Landschaft und das Leben in ihr heranführen und die führenden Persönlichkeiten des Volkes plastisch erleben lassen. Auch Enno Littmann (2), der Orientalist Tübingens, schöpft aus eigenem Erleben, da er führend an der deutschen Aksum-Expedition 1906 beteiligt war. Er fußt darüber hinaus auf einem umfänglichen Schrifttum und gibt so in gut lesbarer Form ein ausgeglichenes Bild des Landes und besonders seiner Bewohner, die nicht nur in dem ihnen eigens gewidmeten Abschnitt, sondern auch in den übrigen Tiere und Pflanzen, Geschichte, Sitten und Gebräuche, Schrifttum überschriebenen der eigentliche Gegenstand sind; ihre Eigenart und seelische Haltung tritt uns deutlich und überwiegend sympathisch entgegen. Gerhard Herrmann endlich führt in seiner kleinen, aber klar gegliederten und gut gegründeten Abhandlung „Abessinien, Raum als Schicksal" (3) unmittelbar in die heutige Streitfrage ein. „Die geopolitische Fragestellung" bildet den Anfang und „die wehrgeopolitische Lage" den Schluß, und auch die anderen Abschnitte gehorchen geopolitischen Gesichtspunkten, mögen sie nun vom Lande, seinen Bewohnern, ihrem Staate oder der Verflechtung in die Weltpolitik handeln.

Das zweite große Spannungsfeld der Gegenwart wird in einer gleichfalls kurzen, aber sehr empfehlenswerten Schrift von Reinhold Gadow unter dem Titel „Gelb oder Weiß im Stillen Ozean“ (4) behandelt. Die geopolitischen Fragen und die wehrpolitischen Verhältnisse der beteiligten Mächte treten überraschend klar heraus, und auch die Stellung unseres Reiches in dem herannahenden Streite wird kurz und treffend gekennzeichnet. Mit der entscheidenden Macht beschäftigt sich das Buch von Johannes Reinwaldt (5), das sich aber neben dem Japanbuch von Karl Haushofer nur mit seinem Abschnitt II „Die Kunst“ behaupten kann; auch der umfangreiche Bilderanhang ist gut und gehaltvoll. Wer sich eingehender über Japanfragen, besonders kultureller Art unterrichten will, sei auf die seit April 1935 erscheinende Zeitschrift für Japanologie (6) besonders hingewiesen; sie wird von dem Japaninstitut Berlin und dem Japanisch-deutschen Kulturinstitut in Tokio gemeinsam herausgegeben. Von besonderem Interesse ist die 1935 erschienene neue Karte von Japan im Maßstabe von 1 : 1300000 von Tsutsuki (7). Sie ist in Höhenschichten in fünf Abstufungen gezeichnet. Man kann nicht sagen, daß dabei die Geländegestaltung besonders deutlich hervorträte; auch von der Dichte der Bevölkerung bekommt man keine Vorstellung, weil nur ein Teil der Siedlungen eingezeichnet sind. „China im Profil“ ist der etwas eigenartige Titel des Buches von Schmitthenner (8). Er faßt zwölf Aufsätze über Themen zusammen, die entweder für das heutige Chinesentum besonders charakteristisch oder für die politische Entwicklung besonders wichtig sind. Der Verfasser, Professor der Kolonialgeographie in Leipzig, will hier nicht wissenschaftliche Ergebnisse seiner Reisen im Lande, sondern Eindrücke, Beobachtungen und Studienergebnisse in einigen Grundrissen und Bildern geben; er dringt dabei inhaltlich viel tiefer, als das in Reisebeschreibungen üblichen Stils geschieht. Vermöge seiner Wissenschaft sieht er mehr und urteilt klarer, und so liest man sein spannend geschriebenes Buch mit gutem Gewinn; das gilt besonders von den Abschnitten, die sich mit dem politischen Wirrwarr beschäftigen, aus dem das Volk einen Ausweg finden wird, und von dem „Das Deutschtum in China“ überschriebenen Kapitel; „im Deutschen sieht der Chinese seinen besten und ehrlichsten Freund, mit dem er auf gleich und gleich verkehren kann“ (S. 113).

Es trifft sich gut, daß in diesem Jahre gerade der Band Nord- und Mittelamerika des Handbuchs der geographischen Wissenschaft (9) fertig geworden ist, weil damit die Möglichkeit gegeben ist, sich über den großen Gegenspieler Japans auf der anderen Seite des Ozeans in eingehender Übersicht zu unterrichten. Bruno Dietrich, Wien, bearbeitet Kanada und die Vereinigten Staaten sowie die zugehörigen Inseln Nordamerikas. Der große Vorzug seiner Arbeit sind die zahlreichen wohldurchdachten Kartenskizzen und Diagramme, die vielen neuen und meist sehr interessanten Abbildungen. Gut sind die Überblicksschilderungen der Großlandschaften. In die Probleme der Wirtschaft und besonders der Bevölkerungsentwicklung hätte man mitunter gern noch tiefer hineingesehen. Wenig erfreulich ist nicht selten die Behandlung der deutschen Sprache in Stil und Ausdruck. Dagegen schildert Herrmann B. Hagen Mexiko in ruhiger Darstellung und besser gepflegter Sprache. Er faßt das Land mehr als Schauplatz der Tätigkeit der Menschen, deren Entwicklungsstand deutlich hervortritt. Vier Fünftel der Bevölkerung sind noch in der Landwirtschaft beschäftigt, obwohl nur 2,76% des Landes bebaut sind; große Gebiete anbauwürdigen Bodens sind noch vorhanden, aber der Großgrundbesitz hält die Ent-

wicklung auf. Der verschwenderische Reichtum an Bodenschätzen wird vornehmlich von fremden Unternehmern ausgebeutet. Weit mehr als die Hälfte des Außenhandels geht nach USA. Stark ist die soziale Haltung der Mischlinge im Gegensatz zu den Kreolen; fördernd tritt die Regierung für die Indianer ein, die zum Selbstbewußtsein erwachen.

In der Behandlung von Mittelamerika und Westindien durch Franz Termer sind die Gewichte etwas ungleich verteilt. Es werden viele Einzelheiten ohne größeren Belang geboten, der Panamakanal aber in 20 Zeilen erledigt. Selbstverständlich bekommt man einen guten Einblick in die Landesnatur, in die alten Kulturen und die heutigen Verhältnisse der Bevölkerung. Die Wirtschaftslage Westindiens wird gekennzeichnet durch die Tatsache, daß USA. von dort 90% ihrer Bananen, 12% des Kaffees und fast alle Zigarren beziehen.

Den Schluß des Bandes des Handbuchs bildet die schöne Schilderung der Arktis durch Ernst Sorge, den Teilnehmer der letzten Grönlandexpedition A. Wegeners.

Von Grönland ist es nicht weit nach Island. Das stattliche Buch von Walter Heering „Das unbekannte Island, ein Führer in das Land der Edda“ (10) unterscheidet sich von der Flut anderer Islandbücher vor allem durch eine Fülle ausgezeichneter, sachlich aufgenommener Lichtbilder, die insgesamt die Eigenart nordischer Landschaft sehr gut schildern. Der Text gliedert sich in zwei Teile. In dem ersten gibt Heering praktische Winke für eine Islandfahrt und für die Arbeit mit der Kamera, gibt auch Eindrücke von seiner Reise im Jahre 1930; der zweite ist ein Beitrag von Reinhard Prinz: „Geist und Geschichte des Isländischen Volkes.“ Er ist lesenswert, weil er einen guten Einblick in die isländische Geisteswelt gibt und in die Entwicklung von der ältesten Zeit bis zur Gegenwart. Daneben kann sich Ernst Herrmann mit seinem Buche „Die mitternächtigen Länder, Fahrten durch die nordische Welt“ (11) gut behaupten, auch mit seinen 64 Aufnahmen, die zumeist sehr gut gesehen und in vollendeter Ausführung wiedergegeben sind. Außer Island schildert er Färoer, Norwegen, Lappland, Finnland, Südschweden. Der Verfasser ist Geologe, will hier aber nicht systematische Wissenschaft geben. Er bringt uns seinen Gegenstand nahe durch viele Erlebnisschilderungen mit Menschen, Landschaft und Tieren. Dabei sind alle tatsächlichen Angaben, z. B. aus dem Wirtschaftsleben, wissenschaftlich begründet. So hinterläßt das Buch einen starken Eindruck und den lebhaften Wunsch, daß es recht viele Geographen verstünden, für ihre Arbeiten so werbend zu schreiben. Ein drittes Buch führt in den Norden: Hugo A. Bernatzik, Lappland (12). Es gibt in Wort und Bild gute Schilderungen von dem gesamten Leben der etwa 30000 Lappen und ihrer unwirtlichen Heimat.

Für die Kenntnis unserer Beziehungen zum Norden Europas ist der von E. Wunderlich, Stuttgart, herausgegebene Band „Deutschland und der Norden“ (13) von größter Bedeutung. Er umfaßt 8 Vorträge. Eine geographische Einführung gibt Credner-München, eine historische Petersen-Kiel, das Wirtschaftsleben der nordischen Lande schildert Helander-Nürnberg; Dänemark, Norwegen, Schweden, Finnland in ihren Beziehungen zum Reich stellen Bruno Schulz-Hamburg, Rudolph-Cottbus, Seebach-Tübingen, Wunderlich-Stuttgart dar. Timm-Lübeck rundet das Ganze ab mit einem Aufsatz „Nordisches Land — Nordischer Gedanke“, und zum Schluß gibt's noch ein Schrifttumsverzeichnis (14 S.) von Linden-Greifswald.

Auch über unseren östlichen Nachbarn, über Polen, ist ein neues Werk erschienen, das von Heinrich Koitz herrührt, der sich durch sein Buch „Männer um Pilsudski“ (14) und durch die Übertragung aus den gesammelten Werken des Marschalls, „Gesetz und Ehre“ betitelt, einen Namen gemacht hat. „Am Rande Europas, Tagebuchblätter Polnischer Reisen“ nennt er die Arbeit; er führt uns zum guten Teil auf Fußwanderungen durch alle großen Landschaften Polens, deren eigenen Reiz er vorzüglich lebendig zu machen versteht. Das gelingt ihm besonders wohl dadurch, daß er überall mit den Menschen zusammenkommt und durchschaut, was ihre Seele bewegt. So erhalten wir ein zwar gar nicht systematisches, aber außerordentlich starkes Bild von dem Lande und dem Volke, wie von den Kräften, die in seelischer und wirtschaftlicher Hinsicht mit- und gegeneinander wirken und den staatlichen und kulturellen Neubau des werdenden Volkes bestimmen.

Von den Veröffentlichungen, die unsere deutsche Heimat zum Gegenstande haben, ist bei weitem am umfassendsten „Das Buch vom deutschen Volkstum“, das Paul Gauß (15) bei F. A. Brockhaus herausgegeben hat. Es ist mit Karten und Bildern reich ausgestattet — die ersteren sind gut, die zweiten zum Teil recht klein — und gliedert sich in drei Teile. Der erste behandelt die Zahl und Verbreitung des Deutschtums in der Welt und Mitteleuropa und seine Gliederung, der zweite die einzelnen Landesteile, das Deutschtum im Ausland und Übersee, das deutsche Kolonialreich, der dritte die Vorgeschichte und Geschichte, deutschen Raum und deutsches Reich. Es sind viele bekannte Mitarbeiter zusammengefaßt, deren Aufsätze zum Teil gut sind und Neues bieten.

Der Geograph wird für viele Fragen lieber nach der Landeskunde von Deutschland, herausgegeben von N. Krebs (16), greifen, die jetzt durch die Veröffentlichung des 1. Bandes „Der Nordwesten“ von Hans Schrepfer vollständig vorliegt. Der Band ist besonders gut geraten, eine eigene wertvolle Wissenschaftsarbeit, die auf guter Kenntnis der Landschaft und eines sehr umfänglichen Schrifttums beruht. Alle Streitfragen werden bis zum gegenwärtigen Stande klar dargestellt, dazu nimmt der Verfasser eindeutig Stellung. Ein ausgezeichnetes Buch nicht nur für Geographen, sondern auch für weitere Kreise, weil es trotz seiner Wissenschaftlichkeit auch gut lesbar ist. — Albert v. Hofmann (17) hat seine rühmlichst bekannten drei Bände zu einer einbändigen Ausgabe „Das deutsche Land und die deutsche Geschichte“ zusammengefaßt, die alles das von seinen Studien bringt, was unter den jetzigen Verhältnissen noch von Bedeutung ist. In mancher Hinsicht verwandte Fragen bringt Kurt Trampler (18) in seiner Schrift „Um Volksboden und Grenze“ zur Sprache, das allen Deutschen, die an der Zukunft ihres Volkes inneren Anteil nehmen, nicht dringend genug empfohlen werden kann. Der Verfasser bewältigt mit Wort, Karte, Skizzen und Diagrammen nach den besten Methoden der Geopolitik einen ungeheuren Stoff und stellt sein Ziel — die Einheit des deutschen Volkskörpers und unsere Aufgaben im Gebiet des deutschen Volksbodens — so einleuchtend klar heraus, daß man nur wünschen kann, es gelänge ihm, die Einheit des politischen Handelns nicht nur des Staates, sondern jedes einzelnen Deutschen diesseits und jenseits der Grenzen wesentlich zu fördern. — Eine zweite, nicht weniger wichtige Arbeit, die gleichfalls nicht vom Staate allein, sondern von der nationalsozialistischen Volksgemeinschaft insgesamt gelöst werden muß, behandelt Karl H. Schöpke (19) in seinem Buch: Der Ruf der Erde, deutsche Siedlung in Vergangenheit und Gegenwart. Er sieht das heute neubeginnende Siedlungszeitalter

im Zusammenhange mit den früheren Epochen, er zeigt, wie zwei umfängliche Provinzen für die Erzeugung von Lebensmitteln nicht nur, sondern für die Vermehrung des Bauernstandes gewonnen werden können, er schildert das Wiedererwachen des Bauerntums, die Erziehung der Jugend zur Erde durch Arbeitsdienst und Landjahr, das Anwachsen der Großstadtmüdigkeit und stellt uns mit beredten Worten und klarer Gedankenfolge mitten hinein in die großen Probleme des Neubaus, der für die Zukunft unerläßlich ist.

Eine allgemeindeutsche Aufgabe, die bereits gelöst ist, schildert das Saarbuch, Schicksal einer deutschen Landschaft, herausgegeben von Friedrich Heiß (20). Es ist eine große Sammlung von sehr guten Bildern aus der Landschaft und Geschichte, besonders aber aus der Zeit der Fremdherrschaft und der Abstimmung. Der verbindende Text ist kurz, aber packend; man beginnt mit innerer Anteilnahme zu lesen und ist mit wachsender Begeisterung bis zum Ende gefesselt. Das Buch ist so recht geeignet, die Erinnerung an den großen Sieg unserer Sache im Westen festzuhalten. — Ein Bilderbuch ganz anderer Art, aber auch wertvoll und erwünscht, legt Walther Schoenichen (21) vor. „Zauber der Wildnis in deutscher Heimat" folgt als 2. Band dem Werke „Urwaldwildnis in deutschen Landen". Er zeigt gute Beispiele unberührter Landschaft von der Küste und dem Gebirge, von Moor und Heide und wirbt damit in schönster Weise für seine selbstgewählte Lebensaufgabe, für die deutsche Naturschutzbewegung.

Die Urlandschaft des deutschen Nordostens in ihrer Entstehung zu deuten, unternimmt Friedrich Solger (22). Er bringt sehr wesentliche neue Gesichtspunkte zur Geltung, indem er überall unter der jüngeren Bodendecke die Leitlinien hindurchklingen sieht, die auch die Formen unserer Mittelgebirge bestimmten; gegen Norden machen sich Züge bemerkbar, die dem skandinavischen Baustil entsprechen. Auf die Parallelität der Landrücken mit dem Gebirgsrande, auf die Eigenarten im Verlauf unserer großen Flußtäler und auf manches andere ist wohl schon früher und besonders auch von Solger hingewiesen worden; zum ersten Male aber wird hier von ihm in umfassender Beweisführung und eigener wissenschaftlicher Methode, zu deren Beurteilung der bereits besprochene Band „Der Boden Niederdeutschlands nach seiner letzten Vereisung" herangezogen werden möge, der Vorrang der inneren Kräfte auch für die Oberflächengestaltung des norddeutschen Flachlandes betont.

Zum Schluß sei angemerkt, daß Alfred Hettner (23) sein großes Werk „Vergleichende Länderkunde" beendet hat, wozu man ihn und die geographische Welt beglückwünschen darf. Der 4. Band umfaßt die Pflanzenwelt, die Tierwelt, die Menschheit und die Erdräume. Es ist ein ungeheurer Stoff mit stärkster Konzentration gemeistert. Dabei ist die Darstellung klar und gut zu lesen, und es ist eine Freude, daß die Zusammenfassung einer ganzen Lebensarbeit so geglückt ist, eine Freude auch, daß gerade der Mann, der in den letzten Jahrzehnten so stark anregend in der Wissenschaft gewirkt hat, die Ergebnisse der geographischen Arbeit in seiner Weise zusammenfaßt. Sie wird auch für die Zukunft von großem Nutzen sein, obgleich die Forschung gewiß andere Wege einschlagen wird oder wenigstens andere Dinge viel stärker betonen wird. Wenn Hettner dem 3. Teil, den er „die Menschheit" überschreibt, 78 Seiten bewilligt, der Pflanzenwelt aber 153 Seiten und der Tierwelt immerhin 71 Seiten, wenn er in dem einleitenden Satz sagt: „Auch die Menschheit ist ein Bestandteil der Länder und Landschaften" — so wird man künftighin die Gewichte ganz anders verteilen. Wenn nicht alles täuscht, wird der Mensch und seine Beziehungen zu der

Landschaft als das eigentliche Ziel geographischer Forschung aufgefaßt werden, und da wird sich ein unerschöpfliches Feld weiterer Arbeit eröffnen, zum Nutzen für die Geographie, zum Nutzen aber auch für das deutsche Volk und seine Betätigung in der Heimat und in der Welt.

1. Huyn, Graf L. und Kalmer, J., Abessinien, Afrikas Unruheherd. Lpg.-Bln., Verlag Das Berglandbuch '35. 350 S. 52 Bilder, 6 Karten. Kart. 5. — 2. Littmann, E., Abessinien. Hbg., Hanseat. Verlagsanstalt '35. 115 S. Kart. 2,60. — 3. Herrmann, G., Abessinien, Raum als Schicksal. Mit 4 Kartenskizzen. Lpg.-Bln., B. G. Teubner '35. 46 S. Kart. —,80. — 4. Gadow, R., Gelb oder Weiß am Stillen Ozean. Oldenburg-Bln., Stalling '35. 48 S., 1 Karte, 5 Skizzen. 5. — 5. Reinwaldt, J., Japan. Bln., Kurt Wolff '35. 100 S. 117 Abb. u. 1 Karte als Anhang. Geb. 4,80. — 6. Nippon, Zeitschrift für Japanologie. Hrsg. von Japaninstitut Berlin u. Japanisch-deutsch. Kulturinstitut Tokio. 1. Jahrg. '35. Bln., Weidmannsche Buchhdlg. Jährl. 5. — 7. Tsutsuki, New Map of Japan 1 : 1300000. Tokio, Publishing-House Nipon Kenkyusha. — 8. Schmitthenner, H., China im Profil. Lpg., Bibliogr. Inst. '34. 129 S. mit 11 Karten im Text u. 1 farb. Übersichtskarte. Lein. 4,80. — 9. Nord- und Mittelamerika. Westindien, die Arktis. Handbuch der Geographischen Wissenschaft. Hrsg. v. F. Klube. Potsdam, Akademische Verlagsanstalt Athenaion m. b. H. — 10. Heering, W., Das unbekannte Island, ein Führer in das Land der Edda. Mit einem Beitrag „Geist und Geschichte des Isländischen Volkes" von R. Prinz. Bad Harzburg, W. Heering '35. 6,80. — 11. Herrmann, E., Die mitternächtigen Länder, Fahrten durch die nordische Welt. Bln. Ullstein '35. 120 S. mit 64 Aufnahmen. Br. 5. — 12. Bernatzik, H. A., Lappland. Lpg. Bibliogr. Inst. '35. 5,80. — 13. Deutschland und der Norden. Hrsg. v. E. Wunderlich. Auslandkundliche Vorträge der Techn. Hochschule Stuttgart. Bd. 10/11. Stgt., Fleischhauer u. Sohn. '35. 159 S. 5. — 14. Koitz, H., Am Rande Europas, Tagebuchblätter polnischer Reisen. Brsl., P. Kupfer '35. 233 S. 17 Abb. 5,80. — 15. Das Buch vom deutschen Volkstum. Wesen — Lebensraum — Schicksal. Hrsg. von P. Gauß. Lpg., F. A. Brockhaus. Mit 136 bunten Karten, 1065 Abb. u. 17 Übersichten. 436 S. 20. — 16. Landeskunde von Deutschland. Hrsg. v. N. Krebs. Bd. 1. Der Nordwesten von H. Schrepfer. Lpg.-Bln., B. G. Teubner '35. VIII, 279 S. m. 44 Kartenskizzen u. 56 Abb. auf 28 Taf. 10,60, geb. 12. — 17. Hofmann, A. v., Das deutsche Land und die deutsche Geschichte, eine kurzgefaßte Ausgabe. Lpg.-Bln., Deutsche Verlagsanstalt '35. 260 S. m. 54 Kartenskizzen. 4,80. — 18. Trampler, K., Um Volksboden und Grenze. Hdlbg.-Bln., K. Vohwinkel '35. 76 S. m. 12 Kartenskizzen u. 11 zweifarb. Reliefkarten. Kart. 2. — 19. Schöpke, K. H., Der Ruf der Erde, deutsche Siedlung in Vergangenheit und Gegenwart. Lpg.-Bln., B. G. Teubner '35. 28 Abb. VI, 170 S. 2,80. — 20. Heiß, F., Das Saarbuch, Schicksal einer deutschen Landschaft. Bln., Volk-und-Reich-Verlag '35. 388 S. m. 586 Abb., 56 Karten u. 23 geographisch-statistischen Darstellungen. 8. — 22. Schoenichen, W., Zauber der Wildnis in deutschen Landen. Neudamm, J. Neumann '35. Mit 96 Kupfertiefdrucktaf. u. m. zahlr. Abb. i. Text. Lein. 4,80. — 22. Solger, F., Die Entstehung der nordostdeutschen Bodenformen während der Eiszeit. Bln., D. Reimer '35. 136 S. m. 49 Abb. i. Text u. auf 4 Taf. Brosch. 4,50. — 23. Hettner, A., Vergleichende Länderkunde. Bd. IV. Die Pflanzenwelt. Die Tierwelt. Die Menschheit. Die Erdräume. Lpg.-Bln., B. G. Teubner '35. X, 347 S. m. 190 Abb., Karten u. Figuren. 13,—, geb. 14.

Über das römische Recht als geschichtliche Erscheinung und Ausdruck römischen Wesens.

Von

W. Kunkel.

Als eine der großartigsten und dauerhaftesten Schöpfungen der Antike ragt das römische Recht bis in das Kulturleben der Gegenwart hinein. Vom Ausgang des Mittelalters an bis ins XIX. Jahrh. hat es den größten Teil des europäischen Festlandes als geltendes Recht beherrscht, und unter den Rechtsordnungen der modernen Kulturvölker ist lediglich das anglo-amerikanische Recht von seinem bestimmenden Einflusse einigermaßen freigeblieben.

Freilich hat dieses sein Nachleben auch am römischen Rechte selbst seine Spuren hinterlassen. Losgelöst von den wirtschaftlichen und sozialen Hintergründen der Antike und in geschichtsloser Betrachtung als Gegenwartsrecht behandelt, gewannen viele seiner Sätze ein anderes Gesicht. Die formale Logik der Scholastik, die praktischen Bedürfnisse mittelalterlichen und neuzeitlichen Lebens und die Auseinandersetzung mit germanischem Rechtsbewußtsein und germanischen Rechtstatsachen entlockten den römischen Quellen Entscheidungen, die ihnen von Hause aus fremd waren. Der konstruktive Geist der Naturrechtszeit und des XIX. Jahrh. gestaltete die historisch gewachsenen Sätze des römischen Rechts zu einem starren System, das logische Notwendigkeit und zeitlose Geltung beanspruchte. Zwar hat es seit den Tagen des Humanismus nie an einer mehr geschichtlichen Behandlung gefehlt; sie blieb aber bis ins XIX. Jahrh. hinein nur eine mehr oder minder wirksame Unterströmung. Erst als dem römischen Recht durch die Schaffung des deutschen bürgerlichen Gesetzbuches das letzte große Anwendungsgebiet in der Praxis des Rechtslebens verloren ging, vollzog sich die endgültige Hinwendung zu rein geschichtlicher Betrachtung. Die schon in humanistischer Zeit begonnene, nunmehr neu aufgenommene Echtheitskritik an den justinianischen Rechtsbüchern erschloß unerwartete Einblicke in die Entwicklung des römischen Rechts. Die ägyptischen Papyrusurkunden stellten die Forschung vor das Problem des kaiserzeitlichen Provinzialrechts mit seiner Mischung von lokalen und römischen Elementen. Das altgriechische Recht und die Rechtsordnungen des alten Orients traten in das Blickfeld des Juristen und lieferten zusammen mit dem altgermanischen Recht neue Gesichtspunkte für die Beurteilung der römischen Rechtsentwicklung.

Ganz außerordentlich sind die Veränderungen, die das Bild des römischen Rechts im Laufe der letzten 40 Jahre erfahren hat. Die Systematik des XIX. Jahrh. ist ins Wanken geraten, überall haben sich Gegensätze zwischen dem klassischen Recht der frühen Kaiserzeit und dem Rechte der Spätzeit aufgetan, und auch die Frühzeit der römischen Rechtsgeschichte beginnt in neue Beleuchtung zu rücken. Langsam formt sich eine neue, geschichtliche Gesamtanschauung. Noch

ist es im Augenblick selbst für den Fachmann schwer, die Fülle der einander oft widerstreitenden Einzelhypothesen zu überblicken und kritisch zu sichten. Dem Philologen aber und dem Historiker, der das römische Recht als eine hervorragende Erscheinungsform des römischen Wesens in den Bereich seiner Studien einbeziehen möchte, wird die Masse der modernen Literatur mit ihrem Streit um die Einzelheiten der römischen Rechtsentwicklung wenig bieten können. Weder kann er die Problematik, um die es sich dabei handelt, ohne weiteres verstehen, noch ist es ihm überhaupt um eine subtile Kenntnis des Stofflichen zu tun; was er braucht, ist vor allem ein Gesamteindruck von der Eigenart des römischen Rechts und seiner Geschichte. Hierfür aber wird man ihn heute in erster Linie auf das kleine Werk von Fritz Schulz[1]) verweisen müssen, in dem der Versuch gemacht ist, die Prinzipien des römischen Rechts, d. h. die tragenden Ideen zu entwickeln, die, den Römern zum Teile unbewußt, an der Gestaltung ihrer Rechtsordnung gearbeitet haben. Die Schwächen dieses Buches sollen hier nicht verschwiegen werden: manches ist zu sehr von modernen Fragestellungen aus gesehen; mitunter macht sich ein allzu großes Maß von idealisierender Zuspitzung bemerkbar, und insgesamt vermißt man etwas die historische Perspektive. Das Bild des römischen Rechts, das uns Schulz entwirft, wirkt wie eine Flächenprojektion. Die einzelnen Prinzipien erscheinen nicht als geschichtlich gewordene und wandelbare Größen, sondern als starre Grundelemente, die man lediglich zusammensetzen muß, um das Wesen des Ganzen zu haben. Aber trotz dieser Fehlerquellen, die übrigens zum Teil auf bewußter Vereinfachung beruhen mögen, ist das kleine Werk eine höchst verdienstliche Leistung. Mit voller Beherrschung der modernen Problematik geschrieben, bietet es dem Nichtjuristen eine ausgezeichnete Einführung und dem Kenner eine Fülle von Anregung und Belehrung. Manche Hintergründe und Zusammenhänge sind hier zum ersten Male anschaulich herausgearbeitet und dargestellt.

Die folgenden Seiten sollen keine kritische Auseinandersetzung mit dem Schulzschen Buche darstellen; in mehr oder weniger engem Anschlusse an Schulz sollen sie vielmehr ein paar anspruchslose Betrachtungen über die geschichtliche Eigenart des römischen Rechts entwickeln.

Wir beginnen, indem wir die Frage stellen, in welchem Umfange das römische Recht als ein Produkt spezifisch römischen Wesens angesehen werden muß.

Wie auf anderen Gebieten der römischen Kulturgeschichte, so muß auch auf dem der Rechtsentwicklung mit einer sehr frühen Einwirkung fremder Kulturen gerechnet werden. Zwar bleibt die Annahme etruskischer Einflüsse — die übrigens mehr die Entstehung als den Verlauf der römischen Rechtskultur getroffen haben könnten — bei unserer Unkenntnis des etruskischen Rechts durchaus hypothetisch. Aber die Spuren einer Berührung mit griechischen Rechtsordnungen reichen jedenfalls hoch hinauf, vielleicht bis ins VI. vorchristliche Jahrh. Uralt ist anscheinend die Entlehnung des griechischen Wortes für die vertragliche Ablösung

1) Schulz, F., Prinzipien des römischen Rechts, Mchn., Duncker & Humblot 34.

der Blutschuld (poena = ποινή), das in den Zwölftafeln bereits die Bedeutung einer gesetzlich vorgeschriebenen Deliktsbuße angenommen hat. Eben die Zwölftafelgesetzgebung zeigt weitere Anklänge an die Stadtrechte griechischer Gemeinden, die großenteils schon im Altertum bemerkt worden sind und eine direkte Beeinflussung vermuten lassen, auch wenn man den romanhaft ausgeschmückten Berichten der römischen Annalistik im einzelnen keinen Glauben schenken will. Die hochrepublikanische Zeit bringt dann als wichtigste Anleihe aus der griechischen Rechtswelt die hellenistische Geschäftsurkunde, durch deren Eindringen die äußere Gestalt des römischen Rechtslebens sehr wesentlich beeinflußt worden ist. Freilich nur eben seine äußere Gestalt: Die Struktur des römischen Verkehrsrechts blieb so gut wie unverändert. Nach wie vor hielt man am altrömischen Prinzip des mündlichen Rechtsgeschäfts fest, und die Urkunde, die im griechischen Bereich in weitem Umfange eine notwendige Form war und das Rechtsgeschäft selber verkörperte, mußte sich in Rom mit der bescheidenen Stellung eines bloßen Beweismittels für den mündlichen Geschäftsabschluß begnügen. Hier sehen wir an einem typischen Beispiel die Haltung, die das römische Recht bis in die Spätzeit hinein dem Andringen fremder Einflüsse gegenüber einzunehmen pflegte: es lehnte sie nicht ab, es ließ aber auch keine Fremdkörper in seinen Bereich eindringen. Vielmehr wurden die fremdrechtlichen Elemente von den Prinzipien des römischen Rechts erfaßt und umgeprägt. Das fremde Gut wurde nicht einfach übernommen, sondern als Anregung verarbeitet, derart daß das Ergebnis des ganzen Vorganges schließlich nicht minder römisch aussieht als das alte nationale Erbgut. Es ist klar, daß diese Art der Beeinflussung sich oft mehr oder weniger unseren Blicken entzieht. So dürfen wir z. B. annehmen, daß die Einbeziehung Roms in den hellenistischen Weltverkehr mit seinen hochentwickelten und biegsamen Formen entscheidend zur Zurückdrängung des starren altrömischen Geschäftsformalismus beigetragen hat; aber wir können nicht feststellen, in welchem Umfange die jüngeren formfreien Geschäftstypen des römischen Rechts auf hellenistische Vorbilder zurückgehen, weil sie fast alle ein rein römisches Gesicht tragen. Die assimilierende Kraft des Römertums, ohne die der gewaltige Vorgang der Romanisierung Westeuropas nicht denkbar wäre, tritt uns hier auf einem anderen Gebiete nicht minder eindrucksvoll entgegen. Ein besonders glänzendes Beispiel dieser Kraft ist die Entstehung der römischen Rechtswissenschaft: Erst unter dem Einfluß griechischer Philosophie und griechischer Rhetorik erhob sich die Rechtskunde des Römers über das bloße Sammeln von Formularen und Vorentscheidungen zu geistiger Beherrschung des Rechtsstoffes. Aber trotzdem war die römische Jurisprudenz von Anfang an etwas ganz anderes als Philosophie und Rhetorik; sie zeigte weder das spekulative Wesen philosophischer Betrachtung noch den substanzlosen Schematismus der griechischen Redekunst, sondern war und blieb eine praktische Kunst, die allein der Anwendung und Weiterbildung des positiven römischen Rechts diente und mit dem römischen Recht untrennbar verwachsen war.

Eine derart starke Fähigkeit, das Eigene festzuhalten, hat ihre Kehrseite in dem

Unvermögen, sich in fremde Eigenart einzufühlen. Wie die Römer sich das Wesen eines fremden Gottes nur durch Gleichsetzung mit der eigenen Gottheit verdeutlichen konnten, so konnten sie auch die Rechtsgedanken fremder Völker nur römisch verstehen und formulieren. Den Kauf des griechischen Rechts z. B., der grundsätzlich erst durch die Vorleistung einer der Parteien Verbindlichkeit erlangte, in gewissem Umfang wohl auch der Schriftform bedurfte, hielt man ohne weiteres für wesensgleich mit dem römischen Kaufvertrag, dessen Verpflichtungswirkung ohne jede Förmlichkeit und ohne Vorleistung schon durch schlichte mündliche Abrede entstand. Nur aus dieser Geisteshaltung ist es ferner verständlich, daß die Römer diejenigen Teile ihrer Rechtsordnung, die auch dem Rechtsverkehr mit Ausländern offenstanden, und sich zum Teil im Rahmen dieses internationalen Verkehrs entwickelt hatten, als eine allen Völkern gemeinsame Rechtsordnung (ius gentium) bezeichneten, wiewohl es sich in Wahrheit um Rechtsnormen von durchaus römischem Charakter handelte. Fehlendes Verständnis für den Geist fremder Rechtsordnungen war schließlich auch eine der Hauptursachen dafür, daß die Jurisprudenz der beiden ersten nachchristlichen Jahrhunderte dem eigentümlichen Rechtsleben der Provinzen kaum irgendwelche Beachtung schenkte.

So war das römische Recht trotz aller Einwirkungen, die es namentlich von seiten der griechischen Kultur erfahren hat, bis tief in die Kaiserzeit hinein ein wahrhaft nationales Recht. Seine Widerstandskraft gegen das Eindringen fremder Rechtsgedanken findet nur in der Geschichte des angelsächsischen Rechts eine Vergleichsmöglichkeit; seine Festigkeit hat selbst die politische Macht des Römertums überdauert. Als der Kampf zwischen der nationalrömischen Auffassung des imperium Romanum als Herrschaftsbereich und Schutzverband des populus Romanus und der Idee des kosmopolitischen Weltreichs bereits entschieden war, als der Osten des Reichs seine Ansprüche auf die kulturelle und politische Führung geltend machte, widerstand die geschlossene Masse des römischen Rechts noch immer dem Andrange östlicher Rechtsanschauungen. Mag Ulpian wirklich ein Syrer gewesen sein und nicht etwa ein Abkömmling italischer Kolonisten im Osten, in seinen echten Fragmenten findet sich schwerlich etwas, was auf unrömische Geisteshaltung schließen läßt: Noch damals, unter Caracalla, als die politische Sonderstellung des Römertums endgültig verschwand, konnte ein römischer Jurist nur römisch denken. Selbst später noch, unter Diokletian, sehen wir die Juristen der kaiserlichen Kanzlei in unermüdlichem Kampf gegen die Vorstellungen des hellenistisch-orientalischen Rechts. Erst seit Konstantin dringen östliche Ideen in die Kaisergesetzgebung und in die Theorie der Spätzeit ein. Das Ausmaß dieser Einbrüche wird heute verschieden beurteilt. Auch wer nicht geneigt ist, noch das justinianische Recht als eine rein römische Schöpfung zu betrachten und alle Wandlungen aus der inneren Entwicklung des römischen Rechts zu erklären, wird sich doch vor übertriebener Einschätzung des Fremden hüten müssen. Die Gesamtmasse des römischen Rechts haben weder die volkstümlichen Rechtsanschauungen des Ostens noch die Theoreme der spätantiken

Popularphilosophie und die christliche Moral wirklich durchdrungen. Manche Rechtsgebiete, wie das Familien-, insbesondere das Eherecht, waren den fremden Einflüssen natürlich stärker ausgesetzt als andere, aber im ganzen hat das wuchtige Quaderwerk der römischen Rechtsprinzipien auch in dieser Spätzeit der Zerstörung weithin widerstanden, und das Gesetzgebungswerk Justinians gleicht nicht einem Bau seiner eigenen Zeit, sondern eher einer oberflächlich hergerichteten Ruine, in der Menschen aus einer anderen Welt notdürftig und unbequem genug hausen.

Die unverwüstliche Widerstandskraft des römischen Rechts hängt aufs engste mit dem Traditionalismus zusammen, der als charakteristische Eigenschaft römischen Wesens auch in der Rechtsordnung und ihrer Entwicklung wirksam gewesen ist.

Schon Schulz hat verschiedentlich (vgl. z. B. S. 14ff., 107f.) darauf hingewiesen, daß die Bindung des Römers an Volksmoral und Herkommen den Hintergrund und die Erklärung für diejenigen Züge des römischen Rechts bildet, die wir als extrem liberalistisch und individualistisch empfinden. Die Gewalt des Hausvaters über seine Familiengenossen, das Eigentum des Herrn an seinem Sklaven, das Testierrecht des Erblassers und das Scheidungsrecht des Ehegatten, sie alle waren zwar von Rechts wegen unbegrenzt, erfuhren aber durch den Zwang der Sitte und des engen und strengen Gemeinschaftslebens, zum mindesten in der älteren Zeit höchst wirksame Beschränkungen. Wichtige Bildungen des römischen Rechts, wie die treuhänderische Übereignung (fiducia), das Fideikommiß, die auf Treu und Glauben abgestellten Schuldverträge (bonae fidei iudicia) und die jüngeren Bürgschaftsformen (fideiussio und fidepromissio) haben ihre Wurzeln in jenen außerrechtlichen Bindungen durch Verkehrssitte und sozialen Zwang und sind erst nachträglich in die rechtliche Ordnung hineingewachsen. Wo immer aber eine solche Einbeziehung in den Bereich der rechtlichen Gebote und Verbote als wesentliche Beschränkung der moralischen Freiheit empfunden wurde, vollzog sie sich nur unvollkommen und unter sichtlichen Hemmungen; meist ist sie denn ein Zeichen für das allmähliche Versagen der sozialen Garantien: so wenn Augustus einen Zwang zur Ehe einführte oder wenn seit Ausgang der Republik die Testierfreiheit des Erblassers durch Gesetzgebung und Praxis in verschiedener Weise beschränkt wurde.

Schulz hat sehr eindrucksvoll die Scheu des Römers vor einer Vermengung von Recht und Moral mit den Bestrebungen der Naturrechtszeit kontrastiert, sittliche Verpflichtungen (z. B. der Ehegatten) bis ins einzelne gesetzlich zu regeln und dadurch erzwingbar zu machen. Beide Extreme erscheinen uns sonderbar. Aber ebensowenig, wie wir die löblichen Absichten der naturrechtlichen Gesetzgeber leugnen werden, dürfen wir den Römern einen radikalen Individualismus nachsagen und aus der Zurückhaltung ihrer Rechtsordnung auf das Fehlen sittlicher und sozialer Gesinnung schließen. Im Gegenteil, die Bindungen durch Sitte und Moral waren für den Römer der großen Zeit so kräftig, daß sie des Rechtsschutzes nicht bedurften, und so heilig, daß er sie mit Strafen und Ver-

boten nicht beschwert sehen wollte. Er brauchte die rechtliche Freiheit, um sich in eigener Entschließung und selbständiger Verantwortung der sittlichen Bindung zu unterwerfen. Wie römisch diese Haltung ist, wird uns klar, wenn wir uns der Stellung des römischen Magistrats erinnern, die rechtlich ebenso unbegrenzt ist wie die des pater familias in seinem Hause und doch unter dem eisernen Zwange der politischen Tradition steht. Es ist die Moral eines streng disziplinierten Herrenvolkes, das jedem einzelnen Machtträger die größtmögliche Freiheit gewährt, in der Überzeugung, daß er in ihrem Gebrauch nur dann die Grenzen des Herkommens überschreiten werde, wenn er dafür die volle Verantwortung tragen kann. Im Grunde ist diese Haltung das Gegenteil jener kleinlichen Beschneidung aller Kompetenzen und jener Flucht aus der Verantwortlichkeit, zu der die liberalistische Staatsauffassung der Neuzeit geführt hat.

Die ganze Bedeutung des römischen Traditionalismus, der Gebundenheit an Brauch und Meinung der Vorfahren, wird sichtbar, wenn man einmal die Entwicklungslinie des römischen Rechts im ganzen ins Auge faßt. Hier reißt die Kontinuität niemals ab. Nie ist in Rom eine planmäßige Revolutionierung der gesamten Rechtsordnung versucht worden. Selbst der größte Umbruch, den die römische Rechtsgeschichte zu verzeichnen hat, das Eindringen der hellenistischen Rechtsideen seit Konstantin, gleicht mehr einem naturgegebenen Zersetzungsprozeß als einem gewollten und zielbewußten Umsturz, ganz abgesehen davon, daß seine Wirkungen doch eben begrenzt geblieben sind. Das ungehemmte historische Wachstum beherrscht den Gesamteindruck der römischen Rechtsgeschichte. Neue Rechtsinstitute, neue Verfahrensarten pflegten das Alte nicht radikal abzulösen, sondern wuchsen neben ihm empor und verdrängten es erst im Wege einer natürlichen Auslese durch Zeitbedürfnisse und Zeitanschauungen. So lebte der alte Legisaktionenprozeß mit seinen Spruchformeln noch geraume Zeit neben dem moderneren, biegsameren Formularverfahren fort und fristete selbst in der ersten Kaiserzeit auf Spezialgebieten noch sein Dasein. Zu gleicher Zeit wuchs schon, fast unmerklich, das Kognitionsverfahren empor, das bestimmt war, im Laufe des III. Jahrh. n. Chr. den Formularprozeß zu verdrängen. Von der hochrepublikanischen Zeit bis auf Justinian, also durch den ganzen für uns übersehbaren Zeitraum der römischen Rechtsgeschichte hindurch, dauerte die Entwicklung, durch die an die Stelle des alten agnatischen Erbrechts das auf die Blutsverwandtschaft gegründete kognatische Erbrecht gesetzt wurde. Der Prätor, der durch seine Regelung des Erbschaftsbesitzes den ersten Schritt in dieser Richtung tat, setzte das Kognationsprinzip nicht an die Stelle, sondern nur neben die agnatische Erbfolge. Und wie er in diesem Zusammenhange verfuhr, so verfuhr er auch in zahlreichen anderen Punkten. Trotz seiner unbeschränkten Macht, das alte Gesetzes- und Gewohnheitsrecht durch Gewährung neuer Rechtsbehelfe außer Kraft zu setzen, suchte er doch, wo irgend möglich, den Anschluß an das Vorhandene. Seine gewaltige Neuschöpfung blieb, im ganzen gesehen, stets eine bloße Ergänzung und Korrektur der alten Rechtsordnung, und sie ent-

wickelte sich nicht in revolutionärer Plötzlichkeit, sondern in langem organischem Wachstum. Das Ergebnis ist in spätrepublikanisch-klassischer Zeit eine barocke und verwickelte Schichtung der Rechtsnorm. Die Grundlage bildete immer noch das alte Gesetzes- und Gewohnheitsrecht (ius civile). Es war keineswegs unfruchtbar geworden: große Teile waren noch in voller Geltung und dauernder Fortentwicklung; das Zivilrecht hatte sogar noch die Kraft, manche Neuschöpfungen des Prätors in seinen Bereich hineinzuziehen. Andere Teile des Zivilrechts freilich waren durch die Schöpfung der prätorischen Praxis (des ius honorarium) mehr oder minder stark überlagert. Bald blieben dabei die alten zivilrechtlichen Grundlinien erhalten, und die Schöpfungen des Prätors erschienen nur als Anbauten an den älteren Kern. Bald deckten die Honorarrechtsnormen die zivile Rechtsordnung völlig zu und bildeten ein eigenes, neuartiges Normensystem. Wichtige Abschnitte des honorarischen Rechts schließlich standen auf Gebieten, die von der zivilen Rechtsordnung überhaupt noch nicht erfaßt worden waren.

Noch verwickelter wurde das Bild im Laufe des Prinzipats. Neue Faktoren der Rechtsbildung traten auf. Während die prätorische Praxis schnell erstarrte und durch die Festlegung des Edikts unter Hadrian gegen die Mitte des II. Jahrh. n. Chr. alle Bedeutung für die Rechtsentwicklung verlor, übernahm die Rechtswissenschaft und schließlich mehr und mehr die kaiserliche Rechtsprechung und Rechtsbelehrung die Führung. Die Juristen bildeten durch ihre literarische Arbeit und ihre Gutachtertätigkeit zivile und honorarische Rechtsordnungen gleichmäßig weiter und bereiteten damit ihre allmähliche Verschmelzung vor; das Kaisergericht aber verhalf ganz neuen Rechtsprinzipien zum Durchbruch und schuf, zusammen mit den vom Kaiser delegierten Spezialgerichten, große neue Rechtsgebiete, vor allem das Fideikommißrecht. So entstand gewissermaßen neben dem alten Zivilrecht und dem vom Prätor geschaffenen Honorarrecht eine dritte Schicht der römischen Rechtsordnung: das Kaiserrecht.

Niemals sind die Jahresringe unkenntlich geworden, die dieses allmähliche Wachsen des römischen Rechts bezeichneten. Zwar hatte die Spätzeit für die Eigenart der älteren längst verhärteten Schichtungen des Rechtsstoffes kein volles Verständnis mehr. Aber sie hatte auch nicht die Kraft und nicht einmal den Willen, ihre Spuren auszurotten. So ist der Kontrast zwischen zivilem und prätorischem Recht noch in der justinianischen Gesetzgebung deutlich genug erhalten geblieben, wenn auch einzelne Züge vielfach verwischt erscheinen.

Es ist selbstverständlich, daß in einer Rechtsordnung, die derart von der Macht der Tradition und vom natürlichen Wachstum bestimmt ist, die Gesetzgebung eine verhältnismäßig bescheidene Rolle spielt. Überblickt man in diesem Zusammenhang den Gesamtablauf der römischen Rechtsgeschichte, so zeigen sich freilich gewisse Schwankungen. Man findet Perioden, in denen die Gesetzgebung häufiger und zielbewußter in die Entwicklung eingreift, neben solchen, in denen die Fortbildung des Rechts so gut wie ganz der Praxis überlassen bleibt. Natürlich sind diese Schwankungen in weitem Maße durch die Ereignisse der politischen Ge-

schichte bestimmt. Solange das Verfassungsleben der republikanischen Zeit noch in normalen Bahnen verlief, d. h. bis ins II. Jahrh. v. Chr. hinein, behielt die Volksgesetzgebung eine erhebliche Bedeutung für die Weiterbildung des Privatrechts. Sie hat zwar immer nur an Einzelpunkten eingegriffen, bildet aber, wo sie tätig wurde, zumeist die unverrückbare Grundlage für die Rechtsgestaltung der Folgezeit. Im II. Jahrh. begann sie zu versagen; nur Sulla und Augustus benutzten sie noch zu umfassenden Reformmaßnahmen. Im übrigen beherrschten die prätorische Praxis und die aufblühende Jurisprudenz das Feld. In der Kaiserzeit trat dann für eine kurze Spanne der Senat als Gesetzgeber auf den Plan; eine Reihe von Senatsbeschlüssen, vornehmlich des II. Jahrh. n. Chr., haben auf manchen Gebieten, so im Personen- und Erbrecht, wichtige Neuerungen gebracht, die zum großen Teile bis ans Ende der römischen Rechtsentwicklung wirksam blieben. Der Senatsbeschluß schließlich ging seit dem III. Jahrh. in der Kaisergesetzgebung auf, in der jedoch noch bis auf Diokletian die Entscheidung des Einzelfalles durch Urteil und Rechtsbescheid durchaus im Vordergrunde stand; diese aber ist, nicht anders als die prätorische Jurisdiktion und die Gutachtertätigkeit der Juristen, ihrem Wesen nach nicht Gesetzgebung im prägnanten Sinne, sondern schöpferische Rechtspraxis. Erst seit Konstantin traten die „leges generales", die Allgemeinerlasse des Kaisers, mehr und mehr in den Vordergrund. In schwer übersehbarer Fülle, oft rasch einander ablösend, kennzeichnet diese spätzeitliche Gesetzgebung das letzte, niedergehende Stadium der römischen Rechtsentwicklung.

Sieht man aber von dem Wuste dieser späten Kaisergesetze ab, so ist doch, trotz zeitweiliger Verstärkung der gesetzgeberischen Tätigkeit, die Zahl der römischen Gesetze und ihre Tragweite überraschend gering. Sie bilden im Gesamtgefüge der römischen Rechtsordnung nur isolierte Punkte, zwischen denen sich die Masse des altüberlieferten Gewohnheitsrechts und der in Praxis und Wissenschaft entstandenen Normen ausbreitet. Nicht die Gesetze sind es, sondern der Prätor und die Jurisprudenz, denen das römische Recht seine Größe verdankt. Von der Eigenart dieser beiden Faktoren soll jetzt noch kurz die Rede sein.

Die Wirksamkeit des Prätors im Rahmen der römischen Rechtsentwicklung ist eine schlechthin einzigartige Erscheinung. Im Hinblick auf ihre Bedeutung läßt sie sich am ehesten vielleicht mit der angelsächsischen Gerichtspraxis vergleichen. Aber gerade dieser Vergleich zeigt besonders deutlich ihre Eigenart. Der englische Richter ist seit Jahrhunderten der eigentliche Träger der Rechtsentwicklung. Durch die grundsätzliche Bindung des Richters an die früher ergangenen Entscheidungen schafft jedes richterliche Erkenntnis, das einen neuen Gesichtspunkt enthält, eine allgemeingültige Norm. Aber diese Norm erfährt im allgemeinen keine begriffliche Abklärung, sondern bleibt im konkreten Tatbestand des Einzelfalles beschlossen. So entsteht eine uferlose, kaum zu übersehende Kasuistik. Und da die Bindung des Richters an die Vorentscheidung nicht nur die Grundlage des richterlichen Rechts, sondern zugleich auch wiederum ein

schweres Hemmnis für seine Weiterbildung ist, bewegt sich die englische Rechtsentwicklung oft auf sehr gewundenen Wegen. Auch in Rom gab es solche Hindernisse der Rechtsentwicklung: alte Gesetze und früh versteinerte Dogmen der Jurisprudenz zwangen die Praxis mitunter zu seltsamen Umgehungsmanövern. Aber die Praxis, insbesondere die prätorische Jurisdiktion, stand nicht wie die englische Gerichtspraxis sich selber im Wege. Sie war in höchstem Maße biegsam und entwicklungsfähig. Denn der Prätor war, wie wir schon sahen, an keine Vorentscheidungen, ja nicht einmal an die Anwendung des Gesetzes gebunden. Die Jurisdiktion des Prätors blieb aber auch nicht, gleich der englischen Praxis, in der äußersten Kasuistik befangen, sondern verstand es in weit höherem Maße, von dem Einzelfall zu abstrahieren und zu typischen Normen zu gelangen. Zwei Tatsachen erleichterten ihr diesen Läuterungsprozeß am Rohstoff der praktischen Einzelentscheidung: die besondere Stellung des Prätors im Prozeß und die Sitte, Grundsätze des rechtsprechenden Magistrats in einem Edikt zu publizieren.

Der römische Prätor war nicht Richter; er war nur Gerichtsherr. Er vermittelte und autorisierte die Einsetzung eines privaten Schiedsgerichts (iudicium). Person und Aufgabe des Schiedsrichters bestimmten die Parteien, jedoch unter entscheidender Einwirkung des Magistrats: da der Magistrat die Autorisierung des Schiedsgerichts nach Gutdünken vollziehen und verweigern konnte, waren die Parteien tatsächlich in weitem Umfange von seinem Willen abhängig. Aber sein Einfluß beschränkte sich auf die Grundlegung des Prozesses. Die konkrete Fülle des Tatbestandes, die Besonderheiten der Sachlage und die Beweismöglichkeiten wurden nicht vor ihm, sondern vor dem Richter ausgebreitet. Den Magistrat interessierte allein der juristische Kern des Tatbestandes. Die Erfassung dieses Kerns war das eigentliche Ziel der Verhandlung vor dem Gerichtsherrn. In einer knapp formulierten, vom Prätor autorisierten Parteivereinbarung wurde die Rechtsfrage des Prozesses festgelegt, und diese Formulierung der Rechtsfrage wurde, wenigstens seit Einführung des sog. Formularprozesses, dem privaten Schiedsrichter schriftlich als Grundlage für seine Entscheidung übermittelt. Es ist klar, welche Fertigkeit in der juristischen Durchdringung des Einzeltatbestandes aus dieser Übung erwachsen mußte. Wenn die klassische Jurisprudenz in der Kunst juristischer Analyse und in der Fähigkeit zu straffer Formulierung der Tatbestände bis heute unerreicht geblieben ist, so erklärt sich das zum guten Teile daraus, daß ihr eine jahrhundertealte Tradition der prätorischen Praxis vorausgeht, die sie festgehalten und mit neuen Mitteln, vor allem mit den Mitteln der griechischen Dialektik, weiter vervollkommnet hat.

Wenn nun schon die Behandlung des praktischen Einzelfalles durch den Magistrat zur Gewinnung der typischen Rechtsfrage führte, so mußte die Zusammenfassung der prätorischen Praxis im Edikt wie ein zweiter Klärungsprozeß wirken. Abnorme Fälle der prätorischen Rechtsfindung und Fehlentscheidungen wurden dabei ausgeschieden, und der notwendig beschränkte Umfang des Edikts zwang zu summarischer Fassung und zur Vereinheitlichung des Gleichartigen. Die Wandlungsfähigkeit des Edikts, das alljährlich beim Amtsantritt des neuen

Prätors neu verkündet wurde, führte zur Ausscheidung oder Umgestaltung des Veralteten, gewiß auch mitunter zur Vereinfachung und Klärung des zeitgemäßen Inhaltes. In lapidaren Sätzen und dabei doch außerordentlich kunstvoll in seiner sprachlichen Gestaltung umschrieb das Edikt den Umkreis der magistratischen Normen und bildete seit seiner Festlegung unter Hadrian, wiewohl es kein Gesetz im strengen Sinne war, doch tatsächlich eine großangelegte Teilkodifikation des römischen Rechts.

Hätte das römische Recht nicht mehr hervorgebracht als die prätorische Praxis, es wäre gleichwohl eine große Erscheinung in der Weltgeschichte des Rechts, so wie auch das englische Recht eine große Erscheinung ist, obwohl seiner Praxis keine ebenso bedeutsame Rechtstheorie zur Seite steht. Aber noch über die Schöpfung des Prätors hinaus ragt die klassische Jurisprudenz, eine einmalige Größe und eine vollkommene Verkörperung römischen Wesens.

Schon die Sprache der römischen Juristen ist so römisch wie kaum eine andere in der römischen Literatur. Die Fülle Ciceros und die gewollte Strenge und Kargheit eines Tacitus sind der Ausdruck von Stilmoden und Persönlichkeiten. Das Latein der klassischen Juristen ist nur durch die Sache bedingt. Es ist von einer jahrhundertelangen festen Tradition geformt und zeigt eine Schlichtheit und Durchsichtigkeit, die nur mit der Sprache Cäsars verglichen werden kann. In der Sprache der klassischen Jurisprudenz lebt noch etwas von der lapidaren Kürze der Zwölftafeln fort; in ihr ist die schwerfällige Präzision der republikanischen Gesetze elegant und leicht geworden; in ihr klingt die wortkarge Bestimmtheit wieder, mit der die römischen Statthalter ihren Untertanen geboten: wer einmal von der Langatmigkeit des hellenistischen Kanzlei- und Urkundenstils herkommend, das Grundbuchedikt des römischen Präfekten M. Mettius Rufus zur Hand nimmt, dem wird die erzieherische Kraft des Juristenlateins bewußt werden.

Echt römisch ist auch das Wesen dieser Wissenschaft. Die Erkenntnis letzter Zusammenhänge ist nicht ihre Sache. Wo in den Quellen des römischen Rechts rechtsphilosophische Betrachtungen erscheinen, wirken sie fast immer als oberflächlich aufgeklebte Zierate, leicht hingeworfen und aus der griechischen Popularphilosophie entlehnt. So kommt es, daß man über die theoretischen Grundlagen der Rechtsordnung bei Plato und Aristoteles weit mehr und sehr viel Tieferes findet als bei den römischen Juristen. Auch die Systematik der rechtlichen Erscheinungen ist nicht die eigentliche Stärke der römischen Jurisprudenz. Zwar ist das römische Recht in der systematischen Durchbildung weiter gelangt, als irgendeine Rechtsordnung vorher und nachher bis auf die Zeiten des Naturrechts. Aber abgesehen von einigen wenigen allgemeinen Kategorien, die wiederum nur Entlehnungen aus der griechischen Wissenschaft sind, reicht die Systematik nicht über das Gebiet rein praktischer Zielsetzung hinaus. Sie ist immer empirisch, nicht deduktiv und generalisierend. Nur soweit, als sich der Wirkungsbereich einer ganz konkreten Einzelerscheinung erstreckt, pflegen die römischen Juristen die Klärung der systematischen Zusammenhänge vorzutreiben. So haben sie z. B.

zwar die einzelnen Typen des Rechtsgeschäfts in sich aufs schärfste begrifflich durchgebildet, aber keine allgemeine Lehre vom Rechtsgeschäft geschaffen, die auf alle diese Typen gemeinsam anwendbar wäre; nur ganz bescheidene Ansätze in dieser Richtung liegen in den Quellen vor; alles übrige, was in den Darstellungen des römischen Rechts als allgemeine Lehren vorgetragen wird, ist eine Schöpfung der neuzeitlichen Systematik. So stehen im römischen Recht verschiedene Tatbestände des Besitzes nebeneinander, die miteinander kaum in Beziehung gesetzt sind, weil ihre Wirkungsbereiche durch die Grenze zwischen Zivilrecht und Honorarrecht geschieden sind. So gilt im klassischen Recht kein einheitliches Prinzip für die Behandlung des Verschuldens, sondern jedes einzelne Rechtsverhältnis folgt hierin seinen eigenen Grundsätzen. Die großartige und bis in die Gegenwart wirkende Gestaltung des römischen Haftungsrechts ist also keine einheitliche Schöpfung, sondern ein Ergebnis paralleler Entwicklung auf verschiedenen Teilgebieten.

Auch rein äußerlich zeigt sich die Beschränkung des systematischen Interesses an den literarischen Formen der klassischen Juristenschriften. Zusammenhängende Darstellungen, die mit den systematischen Werken der modernen Rechtswissenschaft einigermaßen vergleichbar sind, waren nur die Elementarlehrbücher nach Art der Gaiusinstitutionen; aber gerade diese Lehrbuchliteratur ist für die wissenschaftliche Bedeutung der klassischen Jurisprudenz so gut wie belanglos gewesen: nicht ganz ohne Recht hat man neuerdings das gajanische Lehrbuch geradezu als ein unklassisches Werk bezeichnet, nicht im Sinne eines chronologischen, sondern zur Kennzeichnung des geistigen Abstandes von den großen Leistungen des klassischen Schrifttums. Die führenden Werke der Klassiker sind durchaus kasuistischer Natur. Das Einzelproblem steht in ihnen ganz und gar im Vordergrund. Umfangreiche Sammlungen reihen die Ergebnisse der Gutachtertätigkeit der Juristen und die von ihnen im Kreise ihre Schüler gelösten und besprochenen Fälle locker aneinander. Große Kommentarwerke erläutern das Edikt und die Normen des zivilen Gewohnheits- und Gesetzesrechts durch eine Fülle konkreter Entscheidungen. Die Gliederung dieser Stoffmassen beruht auf einer ziemlich primitiven Systematik, die von den spätrepublikanischen Juristen geschaffen und bis ans Ende der klassischen Zeit in ihren Grundzügen unverändert geblieben ist. Keiner der klassischen Autoren hat jemals den Versuch gemacht, an ihre Stelle etwas von Grund auf Neues und Besseres zu setzen.

Die Größe der klassischen Jurisprudenz beruht vielmehr in der Gestaltung des einzelnen Rechtsfalles; hierin ist sie schlechthin unerreicht. Wer freilich die Kunst des Juristen in dramatisch bewegter, psychologisch ausdeutender Behandlung der Tatbestände sieht, etwa im Stile eines auf Laien berechneten Schwurgerichtsplädoyers, der wird die Eigenart der römischen Juristen nicht schätzen können und sein Ideal eher bei den griechischen Gerichtsrednern finden. Die Methode der römischen Jurisprudenz ist das genaue Gegenteil von Rhetorik. Der Tatbestand, den der römische Jurist seiner Entscheidung voraufschickt, ist nicht lebensvoll im Sinne einer breiten Schilderung aller Einzelheiten und Umstände. Er ist durch

Weglassung alles dessen, was nicht für die Entscheidung der Rechtsfragen unentbehrlich ist, auf ein Mindestmaß reduziert. Selbst komplizierte Vorgänge werden auf diese Weise in äußerster Kürze wiedergegeben; sie sind trotzdem so genau und klar geschildert, daß Mißverständnisse so gut wie niemals möglich sind. Auf den Tatbestand pflegt unmittelbar die Entscheidung zu folgen. Sie ist oft ohne jede Begründung; in anderen Fällen verbindet sich mit ihr eine lakonische Erläuterung, die nur eben schlaglichtartig in die Gedankengänge des Juristen hineinleuchtet. Wird einmal weiter ausgeholt und werden größere Zusammenhänge berührt, so geschieht es doch zumeist nur vom Blickpunkt der Einzelfrage und ohne die Absicht prinzipieller Behandlung. Die Beherrschung des gesamten Rechtsstoffes ist nur die stille Voraussetzung, nicht aber das Ziel dieser Arbeitsweise, die eher den Namen einer Kunst als den einer Wissenschaft im modernen oder im griechischen Sinne verdient. Sie bezweckt nicht die Beschreibung und Gliederung, nicht die philosophische oder historische Deutung des Rechts, sondern die praktische Bewältigung des Lebens. Wenn der spekulative Geist des Griechen in der Anschauung der politischen und sozialen Tatsachen verharrt und von der Wirklichkeit leicht zu utopischen Idealgebilden hinüberwechselt, will der Römer die Realität gestalten. Er tut es als Staatsmann mit den Mitteln der Erfahrung und des politischen Instinkts, als Jurist nimmt er die Denkmethoden der griechischen Wissenschaft, die Scheidekunst der Dialektik zu Hilfe. Das ist seine Form der Wissenschaft.

Im Anschluß an eine bekannte Äußerung Savignys spricht Schulz (S. 72f.) von der geringen Entwicklung der wissenschaftlichen Individualitäten bei den römischen Juristen und von der „Periodenlosigkeit" der klassischen Jurisprudenz. Zweifellos sind diese Urteile in ihrem Kern berechtigt; nur dürfen sie — wie auch Schulz andeutet — nicht absolut genommen werden.

Zunächst ist zu bedenken, daß die fragmentarische Überlieferung der römischen Juristenschriften uns den Einblick in die Eigentümlichkeiten der einzelnen Autoren sehr schwer macht. Das Material ist überdies sehr ungleich: mehr als die Hälfte der justinianischen Digesten stammt aus den Werken der Severenzeit, die voraufgehende Periode der antoninischen Kaiser ist schon sehr viel dürftiger vertreten, und aus dem Zeitraum von Augustus bis auf Hadrian haben wir nur winzige Bruchteile des einstmals vorhandenen Schrifttums. Von manchen Juristen, namentlich dieser älteren Zeit wissen wir kaum mehr als den Namen. Über die Lebensumstände selbst der besser bekannten unterrichten uns höchstens ein paar äußere Daten.

Trotzdem wird man die wissenschaftliche Eigenart eines Labeo, eines Celsus, eines Julian und eines Papinian und gewisse Entwicklungstendenzen in der Geschichte des klassischen Rechts wenigstens in den gröbsten Umrissen erkennen können. Wir bemerken, daß die Jurisprudenz des I. Jahrh. n. Chr. noch in mancher Hinsicht die Züge eines gewissen Doktrinarismus trägt: Begriffsdefinitionen, etymologische Spielereien, Versuche zur Einteilung und Gruppierung juristischer Tatbestände spielen in ihr eine Rolle und erinnern noch an

die spätrepublikanische Zeit, in der die Methoden der griechischen Dialektik unvermittelt in die römische Rechtskasuistik einbrachen und zunächst das Bedürfnis nach theoretischer Orientierung auslösten. Der Jurist war damals zumeist noch Privatmann; eine umfangreiche Gutachtertätigkeit vermittelte ihm zwar eine breite Verbindung mit der Praxis, aber die theoretische Diskussion der in zwei „Schulen" zusammengeschlossenen Autoritäten gab der Jurisprudenz eine gewisse akademische Haltung. Anders im II. Jahrh. und namentlich seit Hadrian: die Schulkontroversen verstummten; die Juristen begannen führende Stellungen in der Staatsverwaltung einzunehmen, Statthalterschaften und Zentralämter innezuhaben und dauernden Sitz im kaiserlichen Rate (consilium principis) zu erhalten. Auch in ihrem Schrifttum kam nunmehr der praktische Charakter der Jurisprudenz eindeutiger und einseitiger zum Ausdruck: die doktrinären Einschläge der vorangehenden Periode sind verschwunden, es herrscht die zur höchsten Kunst gesteigerte Kasuistik. In der Spätzeit des klassischen Rechts schließlich zeigt sich die Neigung zu enzyklopädischer Zusammenfassung des von den Früheren Geleisteten. Der Reichtum an neuen Lösungen beginnt nachzulassen, und nach diesen ersten Anzeichen der Erschöpfung tritt im Laufe des III. Jahrh. ein rascher Verfall ein, der das Ende der klassischen Zeit bedeutet und in die Niederungen der anonymen Elementarwerke und Auszüge hineinführt. Bis auf Diokletian sind wenigstens in der Reskriptpraxis der kaiserlichen Kanzlei noch die Spuren klassischer Entscheidungskunst zu verfolgen, dann tritt auch hier der nachklassische Geist die Herrschaft an.

Vergleicht man nun aber diesen Entwicklungsgang der klassischen Jurisprudenz mit den Wandlungen, die etwa die deutsche Rechtswissenschaft in dem gleichen Zeitraume von rund 250 Jahren erfahren hat, so zeigt die römische Linie eine erstaunliche Einförmigkeit — und insofern besteht das oben erwähnte Urteil von Schulz eben doch zu Recht. Übergänge wie vom Naturrecht zur historischen Schule des XIX. Jahrh., Gegensätze wie zwischen der romanistischen und der germanistischen Rechtsschule, zwischen der Begriffsjurisprudenz der späten Pandektenwissenschaft und der modernen Interessenlehre, epochemachende Persönlichkeiten wie Savigny, Ihering und Gierke kennt die Geschichte des römischen Rechts nicht, zum mindesten nicht seit dem Ausgang der Republik. Sie weiß nichts von plötzlichen Umbrüchen, vom Schwanken zwischen Extremen, sondern bietet das Bild eines gleichmäßigen Aufstieges zu einem bestimmten Ziel, nach dessen Erreichung die Kurve schnell und endgültig absinkt. Es gibt im Bereich der römischen Rechtswissenschaft keine weltanschaulichen Differenzen, keine soziale Problematik und keinen Methodenstreit. Sie ist eben keine Wissenschaft, sondern eine praktische Kunst, eine Technik mit strenger und solider Tradition, die dem Subjektiven wenig Raum läßt: der einzelne kann gröber oder feiner arbeiten, kann arm oder reich an Einfällen sein, der Stil bleibt darum stets der gleiche. So stoßen wir auch hier wieder auf die Macht der römischen Tradition. Auch die Einheitlichkeit im Gesicht der römischen Jurisprudenz ist ein Ausdruck römischen Wesens, gerade so wie ihre praktische Nüchternheit und ihre Abneigung gegen die reine Theorie.

Walther von der Vogelweide und der Reichsgedanke.

Von

Joachim Müller.

Die Neuerschließung des Sinns der großen mittelalterlichen deutschen Dichtung, insbesondere der Dichtung des XIII. Jahrh., die so erfolgreich in den Arbeiten von Friedrich Knorr begonnen wurde[1]), erweist sich immer stärker als ein Hauptanliegen der gegenwärtigen dichtungsgeschichtlichen Forschung. Genau so wie für die großen Epiker muß auch für Walther von der Vogelweide die grundsätzliche Frage gestellt werden, ob das bisherige Bild seiner Gestalt und seines Werkes einem tieferen Eindringen, das zum erstenmal überhaupt ernsthaft und folgerichtig den Blick auf die dichterische Welt als solche lenkt, noch genügen kann. Man hat bisher immer zwei nicht recht zu vereinende Seiten von Walthers Dichten und Leben als entscheidend und wesentlich herausgehoben. Man sah den politischen Rufer der sogenannten Sprüche und den Sänger des höfischen Minnelieds. Die Spruchdichtung Walthers erschien dabei als ein überraschend kühner Anfang, seine Minnedichtung als Vollendung und Ende einer langen Überlieferung. Bei dieser Gegenüberstellung ließ man es bewenden. Über den scheinbaren Zwiespalt der beiden doch offensichtlich in ihrem Erlebnisgrund und in ihrem Anspruch völlig gegensätzlichen Welten ist man nicht recht hinausgekommen, so sehr man das kühne Eingreifen und das erzieherische Ethos des politischen Dichters betonte[2]) und die Überwindung der Minnekonvention durch eine stärkere Lebensunmittelbarkeit sah. War aber nicht der Minnedienst eine rein ideelle Angelegenheit, die ein Wunschbild vor die Wirklichkeit setzte und in einem genau abgemessenen Rahmen gesellschaftlicher Bindungen ein lebensfernes Spiel zum ausschließlichen Daseinsinhalt erhob? Waren nicht im Gegensatz zu dieser literarischen Welt die Sprüche der einmaligen politischen Lage, der konkreten geschichtlichen Stunde entsprungen und auf sie klärend, ordnend, richtend zu wirken bestimmt? Man sah dort Idealfiguren und allgemeine Begriffe wie Güte und Kälte, Treue und Untreue, Gunst und Abweisung der umworbenen Frau, hier festumrissene Gestalten — Päpste, Kaiser, Fürsten, Grafen —, tatsächliche Zustände und geschichtlich belegbare Ereignisse. — Aber zwischen beiden schien keine Verbindung möglich. Wohl erkannte man in Walthers Liedern die Vertiefung der üblichen Vorstellungen des Minnedienstes, man glaubte an einigen Stellen ein Erlebnis als Ausgangspunkt feststellen zu können, das Walthers Lied einen lebensnäheren Ton verlieh, als er in der bisherigen Minnedichtung zu finden

1) Man vergleiche Knorrs Ausführungen über Wolfram N. J. '34, 6; Ztschr. f. Theol. u. Kirche '34, 4 u. '35, 1; Ztschr. f. Dtschkde. '36,3; über Gottfried Ztschr. f. Dtschkde. '36, 1.

2) Über den politischen Dichter Walther u. seinen erzieherischen Willen hat am besten gehandelt: H. Naumann, Das Bild Walthers v. d. Vogelweide. In: Wandlung u. Erfüllung. 2. Aufl. Stgt. '34.

war. Wohl begriff man die Echtheit der Empörung in den zornigen Anklagen und in dem vernichtenden Hohn seiner Sprüche. Aber den einheitlichen Wesensgrund, aus dem der Minnedichter wie der politische Streiter, die Wunschwelt der persönlichen Sehnsucht und die entschiedene Teilnahme an zeitbedingten und zeitgebundenen überpersönlichen Kämpfen gleichermaßen wuchs, fand man nicht.

Dieser einheitliche Wesensgrund von Walthers Gesamtgestalt ist aber gar nicht so schwer zu entdecken. Man muß sich nur zunächst einmal darüber klar sein, daß ja auch die so unbedingt und willkürlich erscheinende Minnewelt eine geschichtliche Erscheinung ist. Der Minnedienst ist eine ausgesprochen gesellschaftliche Wirklichkeit. Er hat sich innerhalb der höfisch-ritterlichen Welt entwickelt und ist der Ausdruck ihrer Lebensform und ihrer Menschenauffassung. Der Minnedienst ist eine ganz bestimmte Ordnung einzelmenschlicher Haltung und zwischenmenschlicher Beziehungen. Diese Ordnung ist eine Gegebenheit, die ergriffen werden muß, weil ohne sie kein menschlich belangvolles Leben sich entfalten kann. Wie der Minnedienst das geschlechtliche Verhältnis der Menschen ordnet, wie er als solche Ordnung in einem bestimmten Zeitalter, dem ritterlich-höfischen nämlich, vorgefunden wird, so ist auch für Walther eine Ordnung der übrigen menschlichen Strebungen und der sich im menschlichen Miteinandersein ergebenden Spannungen gegeben. Wir können sie die geschichtliche Ordnung nennen. Nun ist aber der einheitliche Grund von Walthers Persönlichkeit nicht etwa schon die Vorstellung von dieser gegebenen Ordnung als von etwas Unverrückbarem, das wäre doch nur sehr formal, sondern das ganz entscheidende und eigentümliche Erlebnis, das die Einheit von Walthers Dichtung und Wesen ermöglicht und trägt, ist seine Überzeugung, daß die vorgefundene Ordnung nur eine vorläufige ist, die sich zwar als notwendig erweist, solange noch kein anderes an ihre Stelle gesetzt werden kann, die aber zu überwinden ist durch eine höhere Ordnung. Der Glaube an eine höhere menschliche Ordnung ist der Kern von Walthers Weltbild. Diese These wird im folgenden aus seinem Werk erwiesen werden. Der Glaube an eine höhere Ordnung ist deshalb das erste, weil ohne ihn nicht das Gegebene der menschlichen Ordnung an einem Neuen gemessen werden könnte und weil ohne ihn der Dichter weder den Willen noch den Mut noch die Zuversicht haben würde, die als unzulänglich erkannte gegenwärtige Ordnung in eine Neue Ordnung zu verwandeln. Die Neue Ordnung aber, die alles gegenwärtige Leben erst erfüllt, die sich mit Notwendigkeit aus der augenblicklichen menschlichen und geschichtlichen Unzulänglichkeit ergibt, heißt in der Sprache des XIII. Jahrh. das Reich. Der Reichsgedanke ist für Walther ebensowenig wie für Wolfram eine nur politische Angelegenheit. Knorr hat überzeugend dargestellt, daß das Reich für Wolfram die Aufgabe des deutschen Menschen des XIII. Jahrh. ist. Das Reich ist die Ordnung, die die Lebensmächtigkeit des einzelmenschlichen Daseins mit der Notwendigkeit des Miteinanderseins versöhnt. Das Reich ist die Ordnung, die die Fragwürdigkeit der menschlichen Existenz nicht zum Chaos werden läßt. In diesem Zusammenhang des Reichsgedankens, wie er

von Knorr an Wolfram großartig aufgewiesen wurde, gehört auch die Dichtung Walthers. Die Einheit seiner Dichtung, ohne die sie für immer einer letzten Gültigkeit entbehrte, seine Größe und auch seine Grenze, wird nur von diesem Zusammenhang aus deutlich.[3])

Es ist zuerst zu fragen: Wie sah für Walther diese Neue Ordnung aus? Die Frage steht nicht nur aus methodischen Gründen an der Spitze, damit von Anfang an der Maßstab für Walthers Zeit- und Gesellschaftskritik gegeben ist, sondern aus einer grundsätzlichen Erwägung, die aus einem Vergleich mit Wolfram hervorgeht. Es kann kein Zweifel sein, daß Walther vom Beginn seines selbständigen Dichtens an ein klares Bild der Neuen Ordnung in sich trug, das mehr oder weniger als Folie seiner Gedichte immer gegenwärtig ist. Aber dies Bild blieb im Hintergrund und ward nie so Wirklichkeit wie die Neue Ordnung, die Wolfram am Ende des Parzival bis zum letzten durchgestaltet und lebendig sich vollziehen läßt, nachdem er bis zur Aufrichtung dieser Ordnung, des Gralsreiches, nur vom Weg des Menschen durch Zweifel und Verzweiflung, durch Not und Schuld, Verhängnis und Bedrohung kündete. Die Gralswelt ist zwar schon vorher da, aber niemals schon als Neue Ordnung, als Reich. Es ist bis zur Berufung Parzivals immer wieder alles in Frage gestellt, und nicht wie in Goethes Faust kennen wir den Ratschluß des Herrn, der den ringenden Menschen den rechten Weg gehen läßt und ihn zur Klarheit führen wird. Denn Parzival ringt ja nicht nur um seine eigene Erlösung, sondern er gewinnt die Erkenntnis von der Fragwürdigkeit des Lebens, um kraft dieser Erkenntnis als der kaiserliche Mensch das Miteinandersein der Menschen zur Ordnung des Reichs zu erheben. (Wie weit der Unterschied zwischen dem apriori vorhandenen Bild der Neuen Ordnung bei Walther und dem erst am Ende über dem Chaos errichteten Reich bei Wolfram im Unterschied der lyrischen und der epischen Dichtung begründet liegt, wird später noch zu erörtern sein.)

Walthers Bild der Neuen Ordnung ist dialektischer Art. Es entfaltet sich im Gegensatz zur gegebenen Unordnung. Es ist darum nie als Ganzes verwirklicht, sondern ergibt sich aus den einzelnen Begriffen, deren Verhältnis zueinander nicht immer klar ist, ja in deren Verhältnis zueinander gerade die Problematik der Neuen Ordnung liegt. Drei Dinge muß der Mensch erringen, um „zer werlde" in der echten Ordnung zu leben: êre, varnde guot und gotes hulde, „der zweier übergulde." Die Begriffe sind da, jeder für sich ist Ausdruck einer bestimmten Lebenshaltung oder eines Weltprinzips. Varnde guot ist die biologisch-soziale Ordnung, die notwendige Grundlage der äußeren Existenz, êre ist die innere Form der ritterlichen Menschen, gotes hulde gibt allem Leben seine sinnhafte Bezogenheit. Aber diese Begriffe gemeinsam zu verwirklichen, ist nicht möglich.

---

3) Ansätze zu einer solchen Betrachtung sind sowohl in der Arbeit Naumanns (aO.) als auch in der kleinen, aber guten Waltherstudie v. H. Teske (Colemans kl. Biogr. 49, Lübeck, '34) zu finden, doch ist der Reichsgedanke zu sehr von den geschichtlichen Einzelheiten aus gesehen und nur auf die politische Dichtung Walthers bezogen, nicht aber als entscheidender Ausgangspunkt seines Gesamtwerkes betrachtet.

Guot und êre kommen zu keinem Ausgleich, sie überschreiten ihre Grenze und bedrohen den Bezirk des anderen: zuviel materielle Güter gefährden die Ausrichtung nach der ideellen Norm, die die Ehre bedeutet; allzustrenge und enge Auffassung des Ehrbegriffs macht blind für die Alltagswirklichkeit. Darum werden für die Errichtung noch zwei Begriffe benötigt, die erst vollzogen sein müssen: fride und reht. Fride ist Aufhebung der gegenseitigen Reibungen und reht ist die Grenzziehung zwischen den Ansprüchen der verschiedenen Seinsbereiche.

Die Neue Ordnung, die sich im Gedicht selbst nur dialektisch aus der gegenwärtigen Unordnung ergibt, sieht für Walther so aus: fride und reht herrschen und gewährleisten das rechte Verhältnis von guot und êre zueinander. Gotes hulde überwölbt das äußerlich und innerlich recht, d. h. im rechten Verhältnis, und friedlich, d. h. ohne Spannung geordnete persönliche und gesellschaftliche Dasein des Menschen.

Der Garant dieser Neuen Ordnung ist der Kaiser. Er nimmt frum, êre, gotes hulde an seinen höchsten Rat. Er ist als echter Herr über die Könige und Fürsten gesetzt, die seine Kunft erwarteten und ihm dienen. Seine Krone leuchtet über alle Kronen, ist Augenweide und Leitstern aller Fürsten. Er ist von Gott erwählt und steht unter dem göttlichen Segen. Er darf die Erfüllung des Schriftgebotes verlangen: Gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist. Denn er hat den unmittelbaren göttlichen Auftrag, die Erde zu verwalten wie Gott den Himmel verwaltet. Der Kaiser bringt den Deutschen Friede und ist Führer der Christenheit. Er leitet im Namen Christi den Krieg gegen die Heidenschaft. Es ist hier schon deutlich, daß Walthers Kaiserbild und Reichsgedanke nicht einheitlich sind. Die Neue Ordnung ist sowohl ein imperium sacrum als auch ein imperium germanicum. Manchmal erscheint sie als eine innerdeutsche Angelegenheit, dann wiederum als europäische Idee. Wohl wächst das Bild der Neuen Ordnung immer wieder aus der deutschen Situation heraus, es ist als Möglichkeit deutschen Lebens gesehen, aber nicht so folgerichtig in der ausschließlich deutschen Bezogenheit zu Ende gedacht wie das bei Wolfram der Fall ist. Eine gewisse Unklarheit und Unentschiedenheit bleibt. Auch das liegt mit an der dialektischen Art, in der das Reichsbild mit der Zeitnot verflochten ist, wie noch gezeigt wird.

Im einzelnen trägt das Bild der kaiserlichen Ordnung noch manche wichtigen Züge, die auch als dialektische Begriffe aus der persönlichen Lage des Dichters insbesondere hervorgehen. Dies ist vor allem deutlich am Gedanken der milte, die der Kaiser verwirklichen muß. Die großmütige Freigebigkeit ist deshalb von Walther so eindringlich als unentbehrliche Eigenschaft des kaiserlichen Garanten des Reiches besungen worden, weil der Dichter selbst sie so schmerzlich entbehrte und erst spät erfuhr. Es gehört zum Kaiser, daß er lôn gibt. Die milte ist eine dem Fürsten wesensgemäße Eigenschaft. Zur milte gehören untrennbar staete und güete. Nur so ist die milte kein zufälliges und willkürliches Almosengeben, sondern die selbstverständliche Herzensäußerung des väterlich Helfenden, den die erbermde zum Dienst an den Menschen treibt. Und daß die milte nicht zur sinnlosen Ver-

schwendung wird, dafür haben mâze und zucht zu sorgen. Die triuwe vollendet das Bild des kaiserlichen Menschen, sie ist die feste Mitte, sie heißt unverrückbares Vertrauen zu Gott, beständiges Einhalten der von Gott überkommenen Verpflichtungen Reich und Kaisertum gegenüber und immerwährende Bereitschaft, menschliche Not zu lindern und menschliche Verwirrung zu lösen. Wie der Kaiser das Reich verkörpert und garantiert, so haben die Fürsten dem Reich zu dienen, wie es etwa Walther im Erzbischof Engelbert von Köln erfüllt sieht. Ihre Tugenden sind grundsätzlich die gleichen wie die des kaiserlichen Herrn, denn den Untertanen gegenüber sind auch die Fürsten die vorbildlichen Menschen, die den Bestand der Neuen Ordnung tragen. Darum und solange sie diese Ordnung sichtbar werden lassen, dienen ihnen die anderen Menschen. Ein Fürstenspiegel gibt ein zusammenfassendes klares Bild vom Fürsten im Reich:

„Ir fürsten, tugendet iwern sin mit reiner güete,
sît gegen friunden senfte, tragt gein fînden hôhgemüete:
sterket reht und danket gote der grôzen êren,
daz manic mensch lîp und sîn guot muoz iu ze dienste kêren
sît milte, fridebaere, lât in wirde iuch schouwen:
sô lobent iuch die reinen süezen frouwen.
schame, triuwe, erbermde, zuht, die sult ir gerne tragen:
minnet got, und rihtet swaz die armen klagen,
gloubt niht daz iu die lügenaere sagen,
und volget guotem râte: so mugt ir in himele bouwen.“

Die Neue Ordnung umgreift auch das menschliche Grundverhältnis, für das die minne der zeitbedingte Ausdruck ist. Auch hier sieht Walther eine Idealform, die er in bestimmten Begriffen aussagt. Noch stärker als in den politischen Vorstellungen wird hier die Dialektik deutlich. Nur als oft fast schematischer Hintergrund für die Fragwürdigkeit der gegenwärtigen Beziehungen zwischen Mann und Frau ist die Neue Ordnung der minne da. Andrerseits ist die Fragwürdigkeit nur auf der Folie eines idealen Begriffsgefüges sichtbar. Man kann durchaus wenigstens in den Umrissen eine Minnelehre Walthers erkennen, die im Reich, in der gesamtmenschlichen Neuordnung aller Lebensverhältnisse die Form der Liebe bestimmen würde. Diese Minnelehre enthält Begriffe wie hôher muot, staete und triuwe, zuht und güete, werdekeit und huld, saelde und fuoge, fride und herzeliebe. Die Begriffe erscheinen uns deshalb so besonders formal und schematisch, weil einige von ihnen innerhalb des politischen Bereichs genau so lauteten und offensichtlich nur aus dem politischen Zusammenhang in die persönliche Sphäre übertragen sind.

Es ist also keine gewaltsame Herauslösung einzelner Vorstellungen aus einem großen Organismus, sondern es ist die Voraussetzung für das Verständnis von Walthers dichterischer Grundhaltung, wenn hier zuerst Begriffe einer Neuen Ordnung aufgeführt wurden. Die Idee eines Reiches ist in Walthers Gedichten nur in solchen Begriffen apriori vorhanden. So sehr auch das Bild des Kaisers weitgehend vom christlichen Imperium des Frühmittelalters gegeben war, so sehr sind doch die Einzelbegriffe der Neuen Ordnung aus einem

von Walther ganz ursprünglich erlebten Ethos entstanden. Sie entfalten sich aber nicht zur Wirklichkeit eines Reiches, einer Neuen Ordnung, sondern sind nur als dialektische Folie zu einem beklagten und verworfenen gegenwärtigen Weltzustand vorhanden.

Dieser Weltzustand ist allein wirklich. Dieser Weltzustand ist so mächtig, daß die Neue Ordnung nur gerufen und ersehnt, nicht aber errichtet werden kann. So mächtig ist diese gegenwärtige Welt, daß der Dichter gezwungen ist, ihr einen bei weitem größeren Raum zu gewähren als dem Bild der Neuen Ordnung. Es soll dies noch kein Werturteil sein. Darüber ist erst am Ende zu sprechen. Eins ist aber von dieser äußeren Feststellung her schon klar: der Eindruck der gegenwärtigen Weltlage ist so furchtbar, daß der Dichter immer wieder von neuem bis ins tiefste davon erschüttert wird. Er kann nicht anders als eben die Furchtbarkeit der Zeitsituation auszusagen, die dem Bild einer Neuen Ordnung, wie es der Dichter in sich trägt, in allem widerspricht. Die prophetische Warnung, die düstere Mahnung, daß das Chaos nicht nur fern droht, sondern daß die Welt schon von ihm ergriffen wird, kommt aus dem immer erneuten Schrecken über die tatsächliche Lage. Der klare und unbestechliche Blick für diese Lage macht ein gut Teil von Walthers dichterischer Bedeutung aus. Daß aber Walther nicht nur der zornige Ankläger, der bittere Tadler, der grausame Zerstörer aller blinden Sicherheit und alles leichtfertigen Gehenlassens wurde, ist dem Umstand zu verdanken, daß er ein großes Bild einer Neuen Ordnung in sich trug. Dieses Bild leuchtet in aller Anklage und in allem Zorn immer wieder auf, an ihm maß er seine entschiedene Verneinung des Gegenwärtigen, aus ihm schöpfte er die Kraft, das scharfe Wort der Verwerfung zu Ende zu sprechen. Ohne dies Bild wäre er von vornherein an der Verzweiflung gescheitert, denn hinter seiner Dichtung wäre nur Dunkel und Leere gewesen.

Wie sieht nun die Gegenwart aus, die Walther anklagt? „Wê dir, tiuschiu zunge, wie stêt dîn ordenunge!" — „Welt, wie übel du stêst," — „Sô wê dir guot, wie römisch rîch stât" — so klingt es immer wieder in grundsätzlicher Verwerfung. Statt des Kaisers herrschen die Fürsten und verkehren so die echte Ordnung von Herr und Diener.

„Alle fürsten lebent nû mit êren,
wan der hoehste ist geswachet".
„Genuoge hêrren sint gelîch den gougelaeren,
die behendeclîche kunnen triegen unde vaeren".
„Ez heten hie bevor die grôzen fürsten niht gelogen
dur liute noch dur lant."

Statt der notwendigen Einheit von geistlichen und weltlichen Ständen im Reichsgefüge bekämpfen sich Pfaffen und Laien. Die Pfaffen maßen sich Rechte an, die ihnen nicht zustehen, „die pfaffen wellent leien reht verkêren." Sie überschreiten ihre Befugnisse und stören das Reich.

Der Papst selbst, nur zur geistlichen Führung im Reich bestimmt, betrügt und bedroht den Kaiser, statt ihm seine schwere Aufgabe, die Welt in Ordnung zu

halten, zu erleichtern. Der Papst überschreitet die gottgesetzten Grenzen seines Amtes und macht in vermessener Weise Anspruch auf das, was des Kaisers ist. Er sendet seinen Opferstock nach Deutschland und beutet mit arger List die Deutschen aus, „ermet und pfendet“ sie. In dämonischer Weise zeichnet ihn Walther, wie er sich ins Fäustchen lacht, daß er erst Zwietracht unter die Deutschen gesät hat, so daß sie selbst ihr Reich zerstören und verwüsten, während er zu gleicher Zeit seine Kästen mit ihren Abgaben füllt und das deutsche Silber in seinen welschen Schrein fließen läßt. So bereichert er sich auf Kosten der gutgläubigen Toren. Das Furchtbare aber ist, daß der Papst das Vorbild für die gesamte Kirche abgibt, wie er ist, so ist die gesamte Geistlichkeit. Wenn er lügt und betrügt, lügen und betrügen sie alle. Wenn er praßt, so prassen sie alle und lassen die Deutschen fasten, wie er es ihnen vormacht und rät. Wenn er unkeusch lebt, leben sie, die keuscher als alle Laien leben sollen, auch unkeusch. Und das Schlimmste: Auch im Unglauben geht er den Pfaffen voran und umstrickt sie mit teuflischen Banden. So begehen sie, die den Menschen die christliche Botschaft lehren sollen, beständig sündige Werke. Wie kann einer da ihren Worten glauben? Wenn der Papst selbst seine väterliche Würde so mißbraucht, wenn er uns, die wir uns von ihm leiten lassen wollen, so in Verwirrung bringt, dann muß auch das Reich wanken. Wie aber sollen in einer solchen Verworrenheit die Begriffe einer Neuen Ordnung sich entfalten und zueinander ins rechte Verhältnis kommen? „friden unde reht sint sêre wunt.“

Unrecht wirkt überall zerstörend. Das Recht hinkt, die Zucht trauert, die Scham siecht dahin. Gewalt herrscht auf den Straßen, Mord, Brand und Wucher; überall lauern untriuwe, nît und Haß im Hinterhalt, nichts ist mehr verläßlich. Getriuwe siten gelten nichts mehr. Wîsheit, zuht und êre gehen zugrunde, die Stühle stehen leer, „dâ wîsheit, adel und alter gwalteclîche sâzen ê.“ Statt fuoge herrscht unfuoge, statt Sorge Not. Die Welt der argen rîchen, die nur guot und gewin haben wollen, überwiegt. Die Bösen sind zahlreicher und mächtiger als die Guten, die Falschen stärker als die getriuwen, die Narren häufiger als die Weisen, die verlogenen und twerhen verdrängen die biderben und staeten.

In einer solchen Gegenwart sind auch die ritterlich-höfischen Begriffe bedroht. Mâze und milte sind selten zu finden. Der Dichter selbst bekommt statt milte nur unmâze gîtekeit zu spüren. Seine immer wiederholten dringenden Bitten sind keine Entwürdigung, sondern geschehen aus seinem stolzen Selbstbewußtsein heraus. Aus seinem klaren Sinn für eine gerechte Ordnung in der Welt hat er von den Fürsten und schließlich vom Kaiser selbst seinen Lohn verlangt. Walther muß immer wieder den Mangel der milte bitter beklagen, da die Zeit der rechten Ordnung nicht entspricht. Wenn er in diesem einen Punkt freilich durch das Verständnis und das Entgegenkommen Friedrichs II. endlich eine Erfüllung findet, so ist es eben das Schmerzliche, daß dies nur durch einen seltenen Menschen möglich ist, der allein und vergeblich versucht, das Reich herzustellen. Ein Leben lang hat jedenfalls Walther immer wieder erfahren müssen, daß die milte, die der Neuen Ordnung entsprochen hätte, von ihm vergeblich gesucht wird.

In einer ritterlichen Welt, die mâze und fuoge auflöst oder zu äußerem Schein erstarren läßt, hat auch die Liebe keinen Raum. Hier ist aber nun ein merkwürdiges Verhältnis zu bemerken. Wohl ist auch hier der dialektische Gegensatz zwischen der herzeliebe der reinen wîp in einer schöngeordneten Welt und der konventionellen Minne der höfischen Frau aufs schärfste herausgestellt. Wohl wird die innere Verlogenheit der höfischen Minne von Walther schonungslos bloßgelegt wie von keinem anderen seiner Zeit, aber in diesem persönlichen Kreis der zwischenmenschlichen Beziehungen hat Walther einen entscheidenden Schritt über die Anklage und den Zornesruf hinaus getan, einen Schritt, den er in der politischen Welt nicht unternahm. Er hat in seiner Dichtung eine Neue Ordnung der Liebe wirklich gestaltet. Er hat hier nicht nur die Begriffe dieser Neuen Ordnung im dialektischen Spiel aufblitzen lassen, um sie nur als Folie für die Klage über die gegenwärtige Unordnung zu verwenden. Er hat hier die Begriffe nicht nur in ihrer Apriorität belassen, sondern aus dem unmittelbaren Erlebnis heraus sie lebendig in seiner Dichtung vollzogen.

Zu dem veralteten Gesellschaftszustand gehören Falschheit, Wahn, untriuwe und unstaete. Das Reich der Liebe überwindet ein für allemal diesen Gesellschaftszustand und den mit ihm verbundenen höfischen Minnebegriff. Man sollte den Ausdruck „niedere Minne" nicht mehr verwenden, er ist viel zu eng und gibt leicht ein schiefes Bild von dem eigentlichen Sachverhalt. Vor allem darf dieser Ausdruck nicht mit einer sozialen Wertung versehen werden, wie es häufig geschehen ist. Denn der Gegensatz ist nicht „hohe Minne", sondern höfische Minne. Statt von niederer Minne muß man von der größeren Unmittelbarkeit in Walthers Liebeserlebnis sprechen. Diese Unmittelbarkeit durchbricht die starre Konvention mit ihrem unwahren Getändel und ihren oft schon dekadenten Halbheiten. Erleben und Leidenschaft erweitern nunmehr den höfischen Minnedienst zur Liebesbeziehung als einer menschlichen Urtatsache. Nicht der höfische Rahmen ist maßgebend, sondern die Tiefe und Echtheit des Erlebnisses. Da freilich jede Liebesbeziehung geordnet werden muß, um nicht chaotisch-elementar zu werden, ist der Rahmen des Höfischen nicht aufgegeben, aber mit seelischer Spannung und sinnlicher Wahrheit erfüllt. Senedes leit, senelîcher kumber, trûren und sêren, senfte unsenfteceit sind jetzt keine zeitbedingten Zuständlichkeiten, die die reine Form der Liebe bedrohen und daher verworfen werden müßten, sondern es sind lebensmächtige Werte, die die Liebe der neuen Ordnung entfalten. Wer um herzeliebe ringt, ringt nicht nur um eine formale Huld, sondern um den Besitz der geliebten Frau. Mit triuwen staete sein, ist nicht nur eine höfische Zeremonie, sondern ein Herzensbedürfnis und eine sittliche Verpflichtung. Mit liebeshulden hôchgemuot, ist nicht nur die literarische Deklamation über einer inneren Gleichgültigkeit, ja Leere, sondern das Bekenntnis eines köstlichen Besitzes, der dem Leben Glanz und Fülle verleiht. Das Lied Unter der linden und das Tagelied sind Verdichtungen eines einmaligen Erlebnisses.

Es ist ungemein bezeichnend, daß statt eines dialektischen Verhältnisses zwischen Minne und Liebe, zwischen der erstarrten, zeitgebundenen und daher verworfenen

Gesellschaftskonvention und der apriori gesehenen und gesetzten Neuordnung dieser zwischenmenschlichen Urbeziehung die lebendige Spannung innerhalb der verwirklichten Liebe besungen wird. Sehnsucht ringt um Erfüllung, staete ist eine immer neu zu erkämpfende Verpflichtung, unbedingte Liebeshingabe streitet mit männlichem Stolz, und tiefer Schmerz kann seinen ergreifenden Ausdruck finden: „mînes herzens tiefiu wunde diu muoz iemer offen stên." Immer aber bleibt ein festes Wertsystem bewahrt, das zwar nie die unmittelbare Verbindung mit dem lebendigen Augenblick verliert, aber die Liebe immer wieder als eine Ordnung bestimmt. Güete, fuoge, zühte und werdekeit sind unantastbare Normen. Liebe als ein elementares twingen muß immer in Einklang sein mit der werdekeit. So erscheint die herzeliebe zuweilen als höchster Wert, als summum bonum schlechthin: „Waz hât diu welt ze gebenne liebers danne ein wîp." Das reine wîp und der saelic man: dies sind die Gestalten der Neuen Ordnung. Nicht äußerer Glanz ist wesentlich, sondern die echte Liebe der schönsten Frau, wie sie den Mann „tiuret", erhöht. Soweit die Welt von der Liebe bestimmt ist, ist sie tatsächlich für Walther „in Ordnung":

> „waz ist den fröiden ouch gelîch,
> dâ liebez herze in triuwen stât,
> in schoene, in kiusche, in reinen siten?"

Ein Leuchten ist in den Worten saelic, fröide und hôchgemuot wie sonst nirgends in Walthers Dichtung und in der zeitgenössischen Minnelyrik überhaupt. Hier ist aus der unmittelbaren Erschütterung eines großen Erlebnisses eine neue Welt über der alten errichtet, aber — und hier ist die Grenze von Walthers Dichtung insgesamt — diese neue Welt gilt nur im Persönlichen.

Wohl hat Walther die Einseitigkeit der höfischen Lyrik überwunden, hat die Minnesangideologie aus der konventionellen Erstarrung der schematischen Oberflächlichkeit herausgelöst, indem er die Minne vom unverbindlichen ritterlichen Spiel und von der gesellschaftlichen Fiktion zum verpflichtenden Erlebnis und zur Herzenswirklichkeit erhob. Aber er konnte die in echtem Gefühl gegründete, als tiefe Lebensmacht empfundene Liebe noch nicht hineinstellen in eine allgemeine Neue Ordnung des Miteinanderseins, da dieses ersehnte und apriori gesetzte Reich noch nicht als Wirklichkeit vorhanden war, sondern nur als Norm den dialektischen Hintergrund für den Zornruf gegen die Zeit und für den politischen Kampfspruch bildete. Walthers neue Liebe, das ist die Tragik von Walthers dichterischer Persönlichkeit und zugleich der Schlüssel für das scheinbar so widersprüchliche Doppelantlitz seines Werkes, bleibt zuletzt einsam in einem Zwischenraum zwischen Einzelsein und echter Gemeinschaftsordnung, die Walther sah, aber nicht verwirklichen konnte. Die Minne, aus der höfischen Gesellschaft herausgehoben und zum Liebeserlebnis, zu einer unmittelbaren zwischenmenschlichen Beziehung erhöht, bleibt als persönliches Verhältnis zwischen zwei Menschen abgesondert von einer Gesamtordnung menschlichen Miteinanderseins, die, wenn sie echte Ordnung, d. h. Reich sein will, den Anspruch auf die Einbeziehung auch dieses persönlichen Phänomens stellen muß, wie das so großartig

in Parzivals Ehe mit Kondviramur und in der Einholung der Kondviramur ins Gralsreich geschieht.

Es ist aber nun eindringlich zu fragen: Warum hat Walther das Reich nicht errichtet, im selben Sinn, wie das Wolfram im Parzival tat? Man könnte darauf zunächst antworten: Es lag vielleicht daran, daß Walther nur Lyriker war, und daß die Lyrik grundsätzlich ungeeignet ist, ein neues Weltbild in ganzer Breite zu gestalten, eine neue Wirklichkeit sich vollziehen zu lassen, wie es im Epos Wolframs tatsächlich der Fall ist. Aber eine solche Antwort würde doch die ganze Frage auf ein allzu formales Gleis schieben und die Folge für die Ursache ansehen. Man kann außerdem auch dann, wenn man sich mit einer so formalen Erklärung begnügen würde, einwenden, daß auch von der Lyrik aus die Errichtung einer Neuen Ordnung vollzogen werden kann. Die großen Beispiele Hölderlin und George stehen uns sofort vor Augen. Sie haben die Lyrik zum Hymnus geweitet und im hymnischen Raum das Neue Reich entfaltet. Nicht also im Wesen der Lyrik liegt es ohne weiteres, daß Walther die Neue Ordnung nicht dichterisch verwirklichte, sondern eher daran, daß er innerhalb der Lyrik beim Spruch blieb, soweit es die geschichtlich-politische Welt anging, und daß dies seiner tieferen Entscheidung Ausdruck gab. Man muß nämlich aus Walthers Grunderlebnis ersehen, daß er in der Zeit nur die gegenwärtigen Zustände sah, daß er mit aller Schärfe und allem Zorn den augenblicklichen Weltzustand durchschaute, geißelte und verwarf. Hohn, Spott, Wut, Bitterkeit, Anklage: Darin liegt seine Größe. Es war seine Sendung, auf das furchtbare Dasein der gegenwärtigen Welt in der gemeißelten und von ihm erst eigentlich geschaffenen Spruchform immer von neuem hinzuweisen, sich im zornigen Schrei und in der schrillen Anklage zu verbluten, die Notwendigkeit einer Neuen Ordnung in den dialektischen Begriffen seiner Sprüche immer wieder der Zeit einzuhämmern. Aber es ist Walthers Grenze, daß er zu lange nur diesen Zustand sah, nur Rufer war, daß er zu lange die Neue Ordnung, das Reich nur als Begriffsgefüge in sich trug und daß er endlich die Kraft nicht mehr hatte, die dichterische Wirklichkeit auch im Politischen aufzurichten, wie er sie in der Liebe gestaltet hatte. Man darf diese Tragik Walthers nicht übersehen. Man kann ohne die Einsicht in diese Tragik weder den Zwiespalt seines Werks und Wesens begreifen, noch das erkennen, was man als Walthers *eschatologische Wendung* bezeichnen muß.

Denn da Walther immer nur den Blick auf den gegenwärtigen Zustand gerichtet hatte, da er immer nur die grauenvolle Tatsächlichkeit sah, da er immer wieder der Welt den Spiegel ihrer sinnlosen Verwirrung vorhielt, mußte ihn endlich die Verzweiflung packen. Aus dieser Verzweiflung heraus durchdringt er zwar die äußeren Erscheinungen der gegenwärtigen Welt, aber nicht, um dahinter einen tieferen Sinn zu erblicken, sondern nur um die letzte Sinnlosigkeit der Welt grundsätzlich zu erkennen. Aus der Zeitkritik und der politischen Anklage wird die Klage um die Wandelbarkeit und Scheinhaftigkeit der irdischen Welt überhaupt. Gewiß hat Walther ursprünglich nicht aus unbedingter Weltver-

neinung, aus düsterer Askese die Zeit so scharf verurteilt, vielmehr aus dem Reichsbewußtsein heraus, das ihm a priori der Glaube an die Neue Ordnung gab. Erst als die Errichtung dieser Ordnung desto ferner rückte, je näher er der Zeit ins Auge sieht, bricht ihm der Glaube zusammen. Die Welt, im letzten als sinnlos erkannt, kann nicht mehr bestehen. Sie wird zusammenstürzen und zugrundegehen.

Es scheint zuerst, als sei Walthers Klage um den Trug und die Vergänglichkeit alles Irdischen eine Generationenangelegenheit. Er ist alt geworden und sieht in der Lebenshaltung der Jungen nur Bedrohung und Zerfall aller Werte. Aber er täuscht sich über sich selbst, wenn er meint, daß diese Werte jemals Wirklichkeit gewesen sind. Nur weil sein Blick auf die Zeit immer unerbittlicher geworden ist, sieht er vieles noch schärfer, als er es in seiner eigenen Jugend gesehen hat, wo im Grunde diese Werte schon genau so bedroht waren. Walther kommt nicht am Ende seines Lebens zu einer grundsätzlichen Einsicht in die Fragwürdigkeit des Daseins überhaupt, um in ebenso grundsätzlicher Gegenwehr und in mutigem Anpacken diese Fragwürdigkeit durch eine Neue Ordnung zu überwinden, wie Wolfram seinen Parzival das Gralsreich erringen und errichten läßt. Walther sieht immer nur die Zeit und verwirft sie als alter Mann genau aus demselben Grund, wie er sie in seiner Jugend verworfen hat: Weil er die Zeit zu bessern, zu erziehen und für eine Neue Ordnung zu bereiten hofft. So ist es schließlich Ungerechtigkeit des Alternden, daß er die Jungen verantwortlich macht für das, woran die Unzulänglichkeit des menschlichen Lebens und des menschlichen Miteinanderseins schuld ist. So gibt es keine Hoffnung mehr für ihn. Als dichterische Möglichkeit in der Verzweiflung bleibt nur die Eschatologie.

Die Welt ist ein fürchterlicher Betrug, der entlarvt werden muß. Alle Freuden und Wonnen enthüllen sich als böse Fallen, die einen dem Teufel in die Arme treiben. Im berühmten Gedicht „Fro Werlt" wird diese Erkenntnis geradezu zum Mythos. Das wahre Antlitz der Welt ist die Schande. Die wahre Gesinnung der Welt ist die lâge. Außen ist die Welt schön bunt, innen ist sie schwarz und dunkel wie der Tod selbst. Alle Ordnung ist aufgelöst. Auch die ritterliche Gesellschaft bricht zusammen, fro unfuoge hat gesiegt. Selbst die Natur, die für den Liebesdichter Walther so oft Trost und Freude war, wird in den unaufhaltsamen Weltwandel, der ein Weltuntergang ist, mit hineingezogen. Alt, grau und kalt ist sie geworden, das Feld ist verbrannt, und der Wald ist abgehauen. Leer und trostlos ist alles. Ungnade und Sorge begegnen allenthalben. Da bleibt nur das Ende übrig. Die Welt muß über kurz oder lang an ihrer inneren Faulheit zerbrechen, verlassen von Gott und auf ewig verdammt.

Doch hier tritt die entscheidende letzte Wendung des mittelalterlichen Dichters ein. Nicht Nihilismus und Pessimismus sind die Folgen aus dieser Erkenntnis für Walther selbst. Walther ist Christ. Und aus der eschatologischen Einsicht in die völlige Vanitas ergreift er die Flucht, die Flucht aus der Welt in den Glauben. Die Welt mag zerfallen, der Christ rettet zuletzt wenigstens seine eigene Seele. Der Dichter ist müde geworden auch der endlosen Klage, das furcht-

bare „Ówê" verstummt. Walther birgt sich im Schutz des göttlichen Wortes, so wie der „waltmüde" Parzival zu Trevrizent kommt und sich über die Wirklichkeit der gnadenvollen Offenbarung eindringlich belehren läßt. Aber Parzival zieht danach wieder hinaus in die Welt, das Reich zu stiften und in das Reich das Christentum aufzunehmen, das nur im Reich Sein und Sinn hat.[4]) Walther flieht, nachdem er die Sicherheit des Glaubens gewonnen, auch äußerlich gänzlich aus der Welt: Er nimmt das Kreuz, ob im Leben oder nur im Gedicht, ist dabei gleichgültig. Freilich ist Walther nicht zur Kirche als einer zeitgebundenen und irdisch bedingten Institution zurückgekehrt, das ist scharf zu betonen. Diese Kirche gehörte für ihn der Welt an, die er verwarf. Die Papstkirche, die Priesterkirche mußte mit der Welt zugrunde gehen, da sie sich mit ihr unlösbar verstrickt hatte. Walther flieht in die Glaubenswelt, die sein guter Klausnaere vertreten hat: Die Welt der unverfälschten christlichen Lehre und des reinen christlichen Lebens. Walther identifiziert sich zuletzt durchaus mit der strengen mönchischen asketischen Form des Klausnertums, dessen Begrenztheit er freilich durchschaut hatte. Denn der Klausner kann zwar das reine Wort wahren, aber nur, weil er von Anfang an der Welt entsagt hat, weil er den Einsatz in der Welt nicht gewagt hat. Auch dies ist ein Stück von Walthers Tragik, daß er in der Klausnergestalt seiner Dichtung die mönchische Weltflucht in ihrer Fragwürdigkeit gesehen hat und doch zuletzt in bitterer Verzweiflung selbst diese Flucht ergreift. Walther hat wohl geahnt, daß der Klausner nicht die entscheidende Seite des Lebens verkörpert, daß er zwar die Reinheit des Glaubens, die Idee des imperium sacrum zu wahren imstande ist, daß er aber nicht die Kraft hat, das imperium als Ordnung in der Welt durchzusetzen. Darum ist Walther in die Zeit hineingeschritten und hat zornig ihre Unzulänglichkeit angeklagt. Er wollte die Zeit bereiten für die Errichtung des Reiches. Den Gedanken des Reiches immer wieder hinauszurufen in die Zeit, die Begriffe der Neuen Ordnung dialektisch entstehen zu lassen im Zornesspruch, dies ist unbestreitbar Walthers großes Verdienst. Den Vollzug des Reichsgedankens mußte er dem größeren Dichter Wolfram überlassen. Walthers Tragik liegt darin, daß er die Reichsidee apriori hatte und sie am Ende aufgab, als er entsetzt die Welt in einen Abgrund taumeln sah, vor dem es keine andere Rettung mehr zu geben schien, als die Rettung der einzelnen weltlos gewordenen Seele in die göttliche Gnade. Wolfram geht gerade den umgekehrten Weg: Er schaut in die abgründige Verzweiflung und die heillose Not der menschlichen Kreatur und gründet das Reich, das er nicht als Idee apriori hat, als Wirklichkeit.

Nur die Flucht aus der Welt rettet Walther zuletzt vor dem Auslöschen in Klage und Verzweiflung. Die Kreuzzugsgedichte sind das Symbol dafür. Walthers Flucht aus der Welt ist die Rettung seiner Seele, da die Verwirklichung des Reiches als einer gottbestimmten Lebensordnung, in der die Seele den rechten Platz fände, bei dem hoffnungslosen politischen

4) Vgl. Knorr, Ztschr. f. Dschkde. '36, S. 171.

Zustand der Zeit nicht möglich war; der Gral dagegen sendet seine Ritter hinein in die Welt, um andere Menschen zu retten und in der Welt des Chaos die Ordnung zu garantieren. Darin liegt der letzte Unterschied zwischen beiden Dichtern begründet. Die Feststellung dieses Unterschiedes ist kein Werturteil. Denn Walthers religiöse Dichtung ist auch eine Antwort und eine Lösung, aber sie gilt nur für ihn selbst. Von der zeitlosen Gültigkeit her gesehen ist Wolframs Antwort größer, da sie die Möglichkeit zeigt, die Welt in ihrer Abgründigkeit und Furchtbarkeit zu bestehen, ohne sie zu verlassen.

Walthers Sorge um seine Seele, „mîn sêle müeze wol gevarn", seine individuelle Heimkehr zu Gott, ist Weltaufgabe und Weltentsagung. Das aber heißt Verzicht auf die einzig mögliche Art der Verwirklichung einer Neuen Ordnung, die nur in der Welt Sinn hat, da diese Welt uns Menschen immer wieder von neuem aufgegeben ist. Wolfram hat statt Walthers Heimkehr zur Seele die Ausfahrt in die Welt gestaltet. Walther hat statt der Verantwortung für die anderen, die der Sinn des Gralsreiches ist, zuletzt die aus Enttäuschung und Bitterkeit geborene Besorgnis um die eigene seelische Rettung verkündet. Er sagt der Welt Lebwohl und Gutenacht, kehrt ihr den Rücken und will „ze herberge varn", aus der Wirklichkeit heimkehren in die Stille Gottes, nachdem er müde geworden ist, mit dieser vergänglichen, zum Untergang bestimmten Welt zu kämpfen. Beides, die Bewährung in der Welt wie die Bewahrung der Seele, sind Möglichkeiten, die im mittelalterlichen Christentum angelegt sind. Beides sind Entscheidungen, über deren letzte Gründe uns zu urteilen nicht zusteht. Walthers Weg ist in der deutschen Dichtung und Seelengeschichte häufiger gegangen worden, in der Mystik wie von Luther, von Grimmelshausen wie von Novalis, von Bach wie von Beethoven. Wolframs Weg ist aber zweifellos der, der uns die tiefchristliche Aufgabe zeigt, die Verlassenheit in der Welt und vor dem Tode, die Walther so ergreifend in seinen großen Altersgedichten gestaltet, in der Fürsorge für die Verlassenheit des Nächsten zu überwinden und damit am Reich zu bauen, der göttlich gegründeten, auf Gott gerichteten, durch den kaiserlichen Menschen gewährleisteten Ordnung in der Welt, die den Einzelnen in das kreatürliche Miteinander tröstlich aufnimmt und die die höchste Form menschlichen Daseins überhaupt ist.

Deutschland und Polen im Wandel der Geschichte.

Von

Erich Maschke.

Wenn irgendwo die deutsche Geschichte nur als Volksgeschichte begriffen werden kann, dann gilt das für den Osten. In ihm, wie in jedem anderen Raume, haben die Staaten in ihrem Gegen- und Miteinander das Bild des politischen Werdens in seiner Oberfläche bestimmt, und ihre Wandlungen haben oftmals in die Tiefe gewirkt. Aber sie umfaßten niemals das Ganze des geschichtlichen Schicksals. Unter ihnen, ihren äußeren Bildungen und Grenzsetzungen, inmitten einzelner staatlicher Zusammenfassungen vollzogen sich die Bewegungen der Völker, und von ihnen selbst hingen weitreichende geschichtliche Folgen ab, die sich ohne und selbst gegen die Mittel und Ausdrucksformen des Staates vollzogen. Über dem Ausmaß dieser Bewegungen soll und darf die ungeheure Bedeutung des Staates für das deutsche Schicksal im Osten nicht unterschätzt werden; als Mittel der Herrschaft und der Ordnung über ungeordneten Kräften verschiedenster Art, als Mittel der Macht oder der Selbsterhaltung hat der Staat tiefe Züge in das Antlitz des Ostens eingegraben. Doch im letzten haben die Völker sich in unmittelbarer Begegnung ihr Schicksal selbst bereitet.

Das Ergebnis dieser Begegnung war ihr Verflochtensein in einen Lebensraum und in einen unauflöslichen geschichtlichen Zusammenhang. Er gilt für das Verhältnis Deutschlands zu allen seinen östlichen Nachbarn. Er gilt nirgends mehr als in den Beziehungen Deutschlands und Polens. Die Küste der Ostsee begrenzt im Norden, die Sudeten-Karpatenlinie im Süden den Raum, innerhalb dessen sich Deutsche und Polen begegnen konnten, ohne daß dieser Raum gerade von ihrer beider Auseinandersetzung völlig beherrscht und ausgefüllt sein mußte. Daher gab es zwischen ihnen überhaupt keine ausreichenden natürlichen Grenzen und war selbst dem ihnen gemeinsamen Felde der Begegnung nur eine äußerste Begrenzung in Nord und Süd gesetzt. Nicht der Raum, sondern das gegebene Verhältnis der Kräfte und Leistungen mußte daher ihre geschichtlichen Beziehungen bestimmen.

Wenn hierdurch der deutsch-polnischen Nachbarschaft im Zentrum der ostdeutschen Front und im Schwergewichtspunkt des östlichen Mitteleuropa eine besondere Bedeutung zukommen sollte, so hat die Geschichte Deutschlands und Polens innerhalb jener der allgemeinen deutschen Ostbeziehungen ihre eigene Stellung. Unter allen östlichen Nachbarn Deutschlands hat allein Polen eine jahrhundertalte, eigengewachsene und selbständige Staatengeschichte gehabt. Dadurch unterscheidet es sich von Esten und Letten, die nie, Litauern, die nur bis zum ausgehenden XIV. Jahrh., und Tschechen, die nur innerhalb der größeren Organisation des Deutschen Reiches einen Staat besessen haben. Das völkische Selbstbewußtsein der Polen konnte sich an einer großen eigenstaatlichen Tradition aufrichten. Es hat auch in den 125 Jahren staatslosen, rein volklichen Lebens das

Vorbild seiner Freiheit stets in den großen Augenblicken seiner staatlichen Vergangenheit gesehen.

Durch diesen Rang wahrhaft selbständiger politischer Geschichte unterscheidet sich Polen von den anderen Völkern und Staaten der heutigen zwischeneuropäischen Zone. Durch die gleiche Tatsache hebt sich auch das deutsch-polnische Verhältnis in der Geschichte aus der allgemeinen deutschen Ostgeschichte heraus. Es kennt über ein Jahrtausend hinweg die nachbarliche Auseinandersetzung als Staat wie als Volk. Es kennt die machtpolitischen Gegensätze innerhalb eines schwachgegliederten Raumes und das Ineinanderwachsen von Volk und Volk, da dieser Raum beiden zum Lebensraum wird. Alle zentralen Fragen einer politischen Ordnung Mittel- und Osteuropas tauchen in ihrer Geschichte auf, werden gelöst, verschwinden, erscheinen wieder.

Wie ein selbständiger polnischer Staat räumlich und seinem Schwergewicht nach im Mittelpunkt der Beziehungen Deutschlands zu Osteuropa steht, so hat die Geschichte des Verhältnisses von Deutschland und Polen die gleiche Bedeutung. Ihre Erkenntnis ist eine der wichtigsten Aufgaben, die der Geschichtschreibung beider Völker heute gestellt sind. Es ist nicht zu bezweifeln, daß sie zugleich eine der schwierigsten Aufgaben darstellt. Sie hat ja nicht nur Tatbestände zu klären. Sie hat zu werten, sie hat die geschichtlichen Erscheinungen in das Geschichtsbild des eigenen Volkes einzuordnen, welches notwendig aus seinen völkischen Ursprüngen heraus nicht das Geschichtsbild des anderen Volkes sein kann. Daher wird es sich niemals darum handeln dürfen, etwa die Geschichtschreibung der deutschen und der polnischen Wissenschaft auf einen Nenner zu bringen, Anschauung und Urteil einander anzugleichen. Gerade an entscheidenden Stellen in der Entwicklung der deutsch-polnischen Beziehungen wird das niemals gelingen, und werden Menschen und Ereignisse im Blickfelde des eigenen völkischen Werdens immer anders dastehen, als wenn sie von der anderen Seite gesehen werden.

Die Aufgabe ist anders gestellt. Daß die deutsche Wissenschaft zur Aufhellung geschichtlicher Zusammenhänge des eigenen Daseins die polnische Geschichtschreibung kennen muß, ist eine Selbstverständlichkeit, die hier um so weniger genannt zu werden braucht, als ihr langsam mehr und mehr genügt wird. Wichtiger ist, daß die Geschichte der Lebensbeziehungen zweier Völker überhaupt nur von beiden Seiten her geklärt werden kann. Und entscheidend ist, daß in ihrer Geschichtschreibung eine geistige Auseinandersetzung beider Völker begonnen hat. Ihr Inhalt ist ebenso gegeben durch das klare Erfassen und Herausstellen des Eigenlebens und Eigenwertes eines jeden Volkes, wie auch in der Erkenntnis der gemeinsamen Lebensbedingungen im gemeinsamen Lebensraume.

Der Bedeutung einer solchen Auseinandersetzung entspricht es daher keineswegs, wenn etwa der Krakauer Universitätsdozent Josef F e l d m a n nur das Thema des „Deutsch-polnischen Antagonismus in der Geschichte" zum Thema einer kleinen Broschüre macht. Das Heftchen ist in der „Baltischen Taschenbücherei" erschienen, die vom Baltischen Institut zu Thorn herausgegeben wird.

Es verfolgt daher nur bestimmte Ziele der polnischen Propaganda. Der Notwendigkeit einer geistigen Auseinandersetzung zwischen Deutschland und Polen aber kann eine Arbeit nicht dienen, die, abgesehen von anderen Fehlern, nur den Gegensatz in der Geschichte beider Völker als darstellenswert für den polnischen und ausländischen Leser zu halten scheint.

Dagegen hat sich ein deutscher Versuch durchaus als geeignet zur Diskussion erwiesen. Im Sommer 1933 erschien der Sammelband „Deutschland und Polen. Beiträge zu ihren geschichtlichen Beziehungen", herausgegeben von Albert Brackmann (Verlag von R. Oldenbourg, München und Berlin 1933). Er enthielt den Versuch, in 19 Beiträgen deutscher Historiker die Geschichte der deutsch-polnischen Beziehungen zeitlich, im großen Überblick, räumlich in einzelnen Gebieten engerer Begegnung (Schlesien, Ostpreußen usw.) und geistig in den wichtigsten kulturellen Bezirken (Literatur, Kirche usw.) zu erfassen. Die Schrift hat in Polen ein starkes Echo gefunden. Wenn es vielfach ablehnend war, so beruhte das oft darauf, daß man die Bedeutung des Buches als Grundlage einer Aussprache nicht erkannte und glaubte, das geschichtliche Lebensrecht des deutschen Volkes im Osten für unvereinbar mit den eigenen historischen Auffassungen halten zu müssen.

So kam neben zahlreichen Einzelerwiderungen eine gemeinsame Antwort polnischer Historiker zustande, welche als Sonderheft des Kwartalnik historyczny erschien (Niemcy i Polska, Dyskusja z powodu książki Deutschland und Polen, Lwów 1934). Indem jedem Beitrage des deutschen Buches ein polnischer Rezensent gegenübergestellt und diesen Rezensionen ein Vorwort des jüngst verstorbenen Lemberger Historikers St. Zakrzewski vorangestellt, ein Schlußwort von T. E. Modelski angefügt wurde, kam es doch nur zur Sammlung von Einzelrezensionen. Der Versuch, das deutsche Sammelwerk mit einer deutschen Veröffentlichung zur Ostmarkenfrage aus der Vorkriegszeit auf eine Stufe zu stellen, sollte zeigen, daß die deutsche Einstellung zu Polen unverändert geblieben sei, zeigte aber in Wirklichkeit, daß der Charakter der deutschen Schrift nicht verstanden worden war.

So ist die polnische Arbeit weder im einzelnen noch im ganzen befriedigend. Und doch verdient der Vorgang dieses Aussprachversuches festgehalten zu werden. Er beweist, daß hier ein brennendes Thema der Geschichtschreibung angeschlagen worden ist. Er bezeugt, daß im Geschichtlichen die Frage der politischen Ordnung beider Völker zueinander eingeschlossen ist. Und eben als Versuch zeigt das deutsche Buch mit seiner polnischen Antwort die Dringlichkeit einer Auseinandersetzung, welche die Klärung der beiderseitigen Lebensbeziehungen zum Ziele hat.

Diese sind im Verlaufe eines Jahrtausend keineswegs immer gleicher Art gewesen. Vielmehr sind sie gerade dadurch so bewegt und vielfältig geworden, daß sich das Verhältnis von Volk und Volk mit dem von Staat und Staat verknüpfte und aus ihren Wechselverbindungen sich vielfache geschichtliche Möglichkeiten ergaben.

Der Anfang deutsch-polnischer Beziehungen ist staatlicher Natur, freilich in dem weiten und großen Sinne der ottonischen Kaiserzeit. Um die Mitte des X. Jahrh. wuchs von der Warthelandschaft her der polnische Staat aus den Stämmen der Wislanen an der oberen Weichsel, der Masowier an der mittleren Weichsel, der Schlesier und der Polanen mit Gnesen und Posen als Mittelpunkten, deren Fürstengeschlecht der Piasten eben die Einigung vollzog, zusammen. Während sich später sein Schwerpunkt an die obere Weichsel nach Krakau verlegen sollte, lag er zunächst in Großpolen. Er mußte daher bald in engere Verbindungen mit dem Deutschen Reiche kommen, das unter Heinrich I. die karolingische Ostpolitik wieder aufgenommen und von der sächsischen Stammesgrundlage aus in die Richtung nach Osten und Nordosten gelenkt hatte, also gerade auf die zentrale Stellung des werdenden polnischen Staates zu. Die ottonische Ostpolitik hat sich bekanntlich in der unlöslichen Verbindung kirchlicher und staatlicher Aufgaben vollzogen. Aus den Kräften des deutschen Königtums wie aus den Rechten des Imperium nahm Otto der Große den Anspruch auf eine Herrschaft, welche, politisch gesehen, die Ordnung des Ostens vom Herzen Europas her einschloß. Im J. 948 gründete er die Bistümer Brandenburg und Havelberg, 968 das Erzbistum Magdeburg; im gleichen Jahre entstand das Bistum Posen. Während die kleineren westslawischen Stämme im Laufe der Zeit im deutschen Staate untergingen, bewahrte sich der junge polnische Staat zwar seine politische Existenz, wurde aber doch dem System der ottonischen Herrschaft eingegliedert. Im J. 963 unterwarf sich der polnische Herzog Misika dem Markgrafen Gero. Drei Jahre später nahm er zugleich mit der Eheschließung mit einer böhmischen Prinzessin das Christentum an. Sein Land „bis zur Warthe", wie Thietmar von Merseburg berichtet, wurde tributpflichtig, Misika selbst wurde Lehnsmann Ottos des Großen. Polen war dem Reiche in der gleichen Weise wie Dänemark und Ungarn untergeordnet.

Der polnische Staat beruhte auf dem Zusammenschluß westslawischer Stämme; die Fortsetzung dieser Politik war sein wichtigstes Ziel. Seine Ausdehnungslinien zielten damit ebenso gegen Böhmen und die Elbe in der Höhe der Lausitz, wie gegen die Ostsee und die Odermündung. Der Zusammenprall mit der deutschen Politik war also unvermeidlich. Es kam darauf an, worin die polnischen Fürsten die Lösung dieses Konfliktes suchen würden. Die beiden ersten christlichen Herzöge Polens, Misika und sein Sohn Boleslaw Chrobry, erstrebten sie auf verschiedene Weise. Der Vater hat zunächst versucht, sich dem Drucke von Westen zu entziehen: die Annahme des Christentums von Böhmen und nicht von Deutschland her (obgleich freilich durch die Errichtung des Bistums Prag 973 auch hier die deutsche Kirchenpolitik sich siegreich durchsetzte) und die Ineigengabe Polens an die Kurie kurz vor dem Tode des Herzogs (gest. 992) deuten die Richtung dieser Versuche an. Aber Misika hat sich dann doch zu einer Politik mit dem Reiche entschlossen. Er blieb der Lehnsmann des deutschen Königs; er wird von Thietmar als der „Freund des Kaisers" bezeichnet.

Von polnischer Seite hat man in jüngster Zeit die politische Unabhängigkeit

Polens vom Reiche in der ottonischen Periode zu beweisen gesucht (vgl. zuletzt M. Z. Jedlicki, Die Anfänge des polnischen Staates, Erwiderung, in: Historische Zeitschrift 152, 1935), aber Albert Brackmann hat in der Fortführung seiner grundlegenden Untersuchungen über die karolingische und ottonische Ostpolitik (vgl. zuletzt seine Abhandlung „Reichspolitik und Ostpolitik im frühen Mittelalter", Sitzungsberichte der Preußischen Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist. Kl. XXXII, 1935) gezeigt, daß an der Unterordnung Polens unter das Reich nicht zu zweifeln ist.[1]) Ideen und Formen derselben konnten sich wandeln. Während Otto der Große im Aufbau der Reichskirche im Osten wie in seiner staatlichen Politik die Oberhoheit des Reiches schuf, hat sein Enkel Otto III. aus der Idee des erneuerten Imperium Romanum die Einordnung der polnischen Kirche als eines selbständigen Gliedes der allgemeinen Kirche vollzogen (Errichtung des Erzbistums Gnesen im J. 1000). Die machtpolische Lage im Osten konnte für das Reich schwierig werden. Vergeblich kämpfte Heinrich II. gegen Boleslaw Chrobry, Polen griff erfolgreich nach Pommern, der polnische Herzog konnte sich nach dem Tode des deutschen Kaisers zum König krönen lassen (1025), und erst Konrad II. trennte unter der Preisgabe Nordalbingiens das Bündnis, das Knut der Große, der Herrscher des Nordens, und Polen gegen die Oberherrschaft des Reiches geschlossen hatten.

Trotz dieser Wandlungen und Schwankungen bleiben die Grundlagen des deutsch-polnischen Verhältnisses in dieser Zeit unverändert. Sie beruhten auf der deutschen Oberhoheit, auf der Eingliederung Polens in einen größeren politischen Zusammenhang durch die Kaiser aus sächsischem Hause, auf der Ordnung des Ostens aus der Mitte des Reiches und des Abendlandes. Aus eigenem weltlichem Recht, nicht etwa nur im Auftrage des Papstes haben Otto der Große und seine Nachfolger diese Politik getrieben. Das Kaisertum war nicht, wie Zakrzewski im Vorwort zu der Antwort polnischer Historiker auf das Buch „Deutschland und Polen" (S. 12) meint, das „Instrument" der römischen Kirche. In karolingischer wie in ottonischer Zeit ist von kaiserlicher Seite das Recht auf die Selbständigkeit des politischen Handelns ausgesprochen worden (vgl. Brackmann aO. S. 16).

So ist der erste Abschnitt der Beziehungen Deutschlands und Polens in der Geschichte bestimmt von der Unterordnung Polens unter das Herrschaftssystem des Reiches. Sie hat durch die Entwicklung der machtpolitischen Verhältnisse und vor allem der innerdeutschen Verfassung, in deren Verlauf das Kaisertum seit dem Investiturstreite von der Basis der Ostpolitik abgedrängt worden war, an realer Bedeutung verloren. Sie ist dennoch auch nach dem Ende des sächsischen Herrscherhauses lebendig geblieben. Als unter dem zweiten Nachfolger Boleslaw Chrobrys eine heidnische Reaktion die Grundfesten des polnischen Staates erschütterte, hat Kasimir der Erneuerer (1034—1058) dank des Eingreifens seines deutschen Oberherrn die Herrschaft wieder hergestellt. Friedrich Barba-

1) Vgl. auch Fr. Baethgen in den Altpreußischen Forschungen. XIII, '36, 3 ff.

rossa hat 1157 die Streitigkeiten der piastischen Fürsten in Schlesien entschieden und damit auf die künftige Entwicklung dieses Landes entscheidenden Einfluß genommen. Noch Friedrich II. hat sich der deutschen Oberhoheit erinnert, als er dem deutschen Orden die Schenkung des Kulmerlandes durch einen polnischen Teilfürsten, Konrad von Masowien, bestätigte (1226). Mehrfach wurde das alte Tributverhältnis erneuert. Mit der politischen Realität dieser Beziehungen erloschen freilich auch ihre rechtlichen Zusammenhänge. Seit der zweiten Hälfte des XIII. Jahrh. sahen sich die polnischen Fürsten nur noch in der politischen Abhängigkeit von der Kurie; auch von dieser ist ein Jahrhundert danach von seiten des Papstes nicht mehr die Rede. Wie in ganz Europa selbständige Staaten eigenen Rechtes entstanden waren, so war auch Polen in jeder Beziehung unabhängig geworden. In der Zeit des Konstanzer Konzils haben dann polnische Gelehrte wie Paulus Wladimiri auch die theoretische Unabhängigkeit des polnischen Staates vom Imperium begründet.

Polnische Historiker haben sich aus einem ausgeprägten völkischen Ehrgefühl heraus in jüngster Zeit mehrfach gegen die Richtigkeit einer Anschauung gewandt, welche in der Unterordnung Polens unter das politische System des Deutschen Reiches das eigentliche Merkmal dieser ersten Periode deutsch-polnischer Beziehungen sah. So verständlich ein solches Bemühen gerade den deutschen Vertretern einer völkischen Geschichtsauffassung sein darf, so sehr verkennt es doch den geschichtlichen Sinn dieser Zusammenhänge. Es ging bei der deutschen Reichspolitik ja nicht um irgendeine Eroberung, welche Rechtlosigkeit brachte. Es handelte sich um die politische (staatliche wie kirchliche) Ordnung des Abendlandes und gerade des abendländischen Ostens, für den sich Polen mit der Annahme des römischen Christentums entschieden hatte, aus einer gemeinsamen Mitte höheren politischen Ranges, eben vom Reiche her, und im Dienste an Ideen, welche jener Zeit und ihren Menschen allgemeinverbindlich waren. Als Versuch einer politischen Ordnung der nachbarlichen Lebensbeziehungen beider Völker nach dem Maße ihrer Kräfte hat dieser erste Abschnitt in der Geschichte Deutschlands und Polens seine Bedeutung.

Weniger die Änderungen des beiderseitigen äußeren Kräfteeinsatzes als innere politische Wandlungen machten dieser Periode ein Ende. In Deutschland erlag das Königtum den Fürsten und übernahmen die Territorialstaaten aus eigener Kraft die Fortführung der deutschen Ostpolitik. In Polen aber führte die testamentarische Teilung des Staates durch Boleslaw Schiefmund (1138) zu einer Zersplitterung, bei der zwar theoretisch die Einheit des Staates durch das Seniorat von Krakau und die Auffassung des Staates als eines gemeinsamen Familienbesitzes festgehalten wurde, aber der tatsächliche Zerfall und der Bruderkampf der Teilfürsten doch die Geschichte Polens bis in den Beginn des XIV. Jahrh. beherrscht hat.

Auch im XII. Jahrh. waren die alten Grundlinien des deutsch-polnischen Verhältnisses noch lebendig. Zunächst vom polnischen Herzoge gerufen, hat der deutsche Bischof Otto von Bamberg die Missionierung Pommerns erst auf

festen Boden gestellt, als Lothar von Supplinburg nach seiner Wahl zum deutschen Könige die alte ottonische Ostpolitik wieder aufnahm; so geschah von der Kirchenpolitik her ein erster bedeutsamer Schritt zur friedlichen Eindeutschung Pommerns. Im Wendenkreuzzug des J. 1146 haben deutsche und polnische Kreuzfahrer gemeinsam im Dienste allgemeiner Zeitideen gestanden und damit ihre Zusammengehörigkeit in gemeinsamen abendländisch-christlichen Pflichten bekräftigt.

Eben infolge der inneren Zersplitterung seit dem Testamente Boleslaw Schiefmunds konnte Polen die immer nur zeitweilig mit Anspannung aller Kräfte gelungene Expansion nach Pommern an die Ostseeküste nicht durchhalten. Das westliche Pommern war zunächst unter Ausschaltung Polens zwischen Dänemark und deutschen Territorialfürsten, wie Heinrich dem Löwen und den Askaniern, umstritten und wurde, nachdem die schon siegreich errichtete Dänenherrschaft im Ostseeraum in der Schlacht von Bornhöved (1227) zertrümmert worden war, ganz in das deutsche Reich einbezogen. Ostpommern (Pommerellen) dagegen gewann unter den Samboriden, die seit dem beginnenden XIII. Jahrh. als Herzöge erscheinen, seine alte Selbständigkeit wieder. Wo es im XIII. Jahrh. Kämpfe gab, spielten sie sich zwischen deutschen Territorialfürsten und polnischen Teilfürsten ab, so etwa zwischen den brandenburgischen Askaniern und den Herzögen von Großpolen. Zwischen dem deutschen Reich und dem polnischen Gesamtstaate dagegen hat es in dieser Zeit, in langen Jahrhunderten keine Feindschaft und keine kriegerischen Konflikte gegeben, eine Tatsache, die im großen Zuge der deutsch-polnischen Nachbarschaftsbeziehungen unterstrichen zu werden verdient.

Wenn Polen im Beginn des XIII. Jahrh. seine Expansionswünsche nach Westen beiseite gelegt hatte und sich zu Deutschland nur territorial in Gegensätzen befand, so konnten beide Länder in dieser Zeit ihre räumliche und geistige Zusammengehörigkeit gegenüber feindlichen Mächten des außerabendländischen Ostens zum ersten Male erfahren. Die Tatarenstürme bedrohten Polen, die „Vormauer der Christenheit", wie auch Deutschland. Auf dem Schlachtfelde bei Liegnitz haben deutsche und polnische Truppen gemeinsam gegen den Feind aus Asien gekämpft (1241). Der Fürst, der dort in der Schlacht fiel, Herzog Heinrich II. von Breslau, gehört der Geschichte beider Völker an. Er entstammte dem polnischen Piastenhause, dem gerade in Schlesien von weiblicher Seite schon ein reicher deutscher Blutstrom zugeflossen war, wie ja auch die Mutter des Gefallenen, die heilige Hedwig, aus dem Hause der Markgrafen von Meran, eine Deutsche war. Immer wieder ist seit dieser Zeit von der größten Bedeutung geworden, ob ein starkes oder ein schwaches Polen die Wacht an der Ostgrenze des Abendlandes hielt.

Bedeutungsvoller als der weltgeschichtliche Hintergrund einer gemeinsamen Bedrohung durch asiatische Mächte, umfassender als die einzelnen territorialen Auseinandersetzungen wurde ein anderer Vorgang, der tief in das Zusammenleben des deutschen und des polnischen Volkes eingegriffen hat: die ostdeutsche Kolonisation auf polnischem Staatsboden und in dessen Nachbargebieten.

Sie ist es, die dem zweiten Abschnitt der deutsch-polnischen Beziehungen den eigentlichen Stempel aufdrückt (vgl. zur Periodisierung der deutsch-polnischen Geschichte im Mittelalter auch A. Brackmann aO. S. 22f.).

Die hochentwickelte polnische Sozialgeschichtsschreibung hat sich bemüht, die Bedeutung der ostdeutschen Siedlung und des deutschen Rechtes in Polen so gering wie möglich anzusetzen. Gegenüber der älteren deutschen Forschung, besonders dem Werke von R. F. Kaindl, Geschichte der Deutschen in den Karpatenländern (Gotha 1908/11), hat sie nicht nur den Unterschied zwischen dem Einfluß deutschrechtlicher Institutionen und dem Zuzuge deutscher Siedler treffend herausgearbeitet, sondern ist auch den feinsten Spuren einer eigenständigen Rechts- und Sozialentwicklung in Polen nachgegangen. So konnte sie zeigen, daß in der Tat ungefähr gleichzeitig mit dem Vorrücken des deutschen Rechtes und des deutschen Siedlers nach Osten auch in Polen Sozial- und Rechtsformen entstanden, die in die gleiche Entwicklungsrichtung wiesen. Aber Maleczynski, Tyc und mancher andere übersahen, daß diese Formen zum Teil eben erst unter dem deutschen Vorbilde entstanden, und daß sie als unausgebildetere Entwicklungsstufen von den deutschen Formen überholt und ersetzt wurden. Es gab in Polen zwar Märkte, aber es gab keine Städte im rechtlichen, sozialen und wirtschaftlichen Sinne. Es gab die persönlich freien Kmeten, aber nicht das Erbzinsrecht des deutschen Bauern, das sich als „deutsches Recht" den ganzen Osten erobern sollte. Die um die Wende des XII. und XIII. Jahrh. in Polen entstehenden Rechtsformen bezeugen ein Bedürfnis nach einer Weiterentwicklung. Befriedigt worden ist dieses Bedürfnis durch den deutschen Siedler und die deutschen Rechtsformen.

Hierin liegt überhaupt die Ursache für das Eindringen dieser beiden nach Polen. Man rief den deutschen Siedler, weil er Leistungen aufwies und Bedürfnissen entsprach, denen die polnische Bevölkerung aus ihrer Entwicklung heraus eben noch nicht zu genügen vermochte. Die Absicht, „den Vorteil des Landes mehr zu mehren und zu besserem Nutzen zu kommen", wie es einmal in der Urkunde eines großpolnischen Herzogs heißt, erscheint in vielfachen Abwandlungen in Hunderten von Lokationsurkunden, durch die deutsche Kolonisten angesetzt oder doch zumindest Dörfer zu deutschem Recht gegründet werden.

Neben diesen Dörfern, oft im gleichen Gründungszusammenhange, entstanden die Städte zu deutschem Recht. Die Überlieferung und Art der auf sie bezüglichen Quellen erlaubt einen genaueren Einblick in die Herkunft der Siedler. Während die Quellen über die völkische Zusammensetzung der Dörfer fast immer schweigen und höchstens den Namen des Lokators und ersten Schulzen nennen, lassen die Quellen zur Geschichte der deutschrechtlichen Städte in Polen überall erkennen, daß in den ersten Zeiten nach ihrer Gründung ihr Bürgertum fast ausschließlich, in späteren Zeiten noch weithin deutsch ist. Besonders groß ist der Anteil des Deutschtums an den Städten, welche am Fernhandel teilhaben und kulturell, wirtschaftlich und sozial den Stadtcharakter am vollständigsten ausprägen. Es sind das Städte wie Breslau in Schlesien, Krakau in Kleinpolen,

Posen in Großpolen, alles Gründungen des XIII. Jahrh., aber auch Warschau, das im XIV. Jahrh. mit einer fast rein deutschen Bürgerschaft erscheint, Lemberg und viele andere, kleinere und größere.

So wurde nicht nur die ländliche Rechts- und Sozialstruktur außerordentlich fortentwickelt, sondern mit der Stadt und dem Bürgertum kam überhaupt eine neue soziale Schicht und Lebensform nach Polen, die hier wie in ganz Osteuropa als deutsche Kulturleistung aufgenommen wurde und überall zunächst durch deutsche Menschen ins Land gebracht wurde. Denn gegenüber Anschauungen, die von polnischen Historikern immer wieder ausgesprochen werden, muß daran festgehalten werden, daß nicht nur deutsche Lebensformen, sondern daß deutsche Menschen, deutsches Blut in großem Umfange nach Polen kamen. Das Buch von Kurt Lück, Deutsche Aufbaukräfte in Polen (Plauen i. V. '34), hat zum ersten Male in einem groß angelegten Überblick gezeigt, wie umfangreich der deutsche Siedlerstrom in jenen Jahrhunderten in Polen gewesen ist.

Gerade durch die Siedlung wurde das Verhältnis des deutschen und des polnischen Volkes zueinander von Grund auf geändert. Bisher hatten sie mehr oder minder locker nebeneinander gesiedelt. Von jetzt an schoben sie sich nicht nur in der Ebene des ihnen gemeinsam werdenden Lebensraumes ineinander, sondern auch im sozialen Aufbau, indem sich das deutsche Bürgertum in den vorhandenen Sozialaufbau des polnischen Volkes einschichtete.

Das Einströmen deutscher Siedler veränderte natürlich nicht nur die soziale, sondern auch die völkische Struktur der betreffenden Landschaften, die in den Gebieten geschlossener deutscher Siedlung im Anschluß an ältere deutsche Siedlungsgebiete ein Teil des deutschen Volksbodens wurden. An einzelnen Stellen hatte dieses Hineinnehmen bisher nichtdeutscher Landschaften in das Leben des deutschen Volkes politische Schwergewichtsverschiebungen zur Folge. Schlesien, von allen altpolnischen Ländern am weitesten nach Westen gelegen, blühte unter den belebenden Einwirkungen dieser kulturellen Entwicklung prächtig auf. Es hatte auch innerhalb Polens den verhältnismäßig höchsten Kulturstand gehabt. Aber wenn Z. Wojciechowski in der großen „Geschichte Schlesiens", die von der Krakauer Akademie der Wissenschaften herausgegeben wird, und der die deutsche Wissenschaft nichts Gleichartiges an die Seite zu stellen hat (Historja Śląska od najdawniejszych czasów do roku 1400 Band I, Kraków 1933, S. 801 ff.), von Schlesien als dem „Haupte der polnischen Zivilisation im XIII. und XIV. Jahrh." spricht, so ist doch zu betonen, daß die kulturelle Blüte gerade dieser Zeit auf den deutschen Lebenskräften beruhte, in die Schlesien immer tiefer hineinwuchs. Dieser blutsmäßigen und kulturellen Verbindung der schlesischen Fürstentümer mit dem deutschen Lebensraume folgte die politische Entwicklung, als die einzelnen Herzöge Schlesiens seit dem J. 1327 nacheinander die verfassungsmäßigen Bindungen zu Polen zerrissen und ihre Länder zu Lehen der böhmischen Krone machten. Mit Böhmen blieben sie beim Reich. Die Geschichte Schlesiens vollzieht sich von jetzt an als deutsche Geschichte. Wie der Kampf Friedrichs des Großen und Maria Theresias eine innerdeutsche Aus-

einandersetzung war, so hatte sich Schlesien auch im übrigen vom Schicksale des polnischen Staates gelöst.

Auch die Gründung des preußischen Ordensstaates ist, von Polen her gesehen, ein Teil dieses großen und friedlichen Wanderungsvorganges, der die Deutschen in den östlichen Raum hineinführte. Als der deutsche Orden im J. 1230 dem Rufe des Herzogs Konrad von Masowien folgte, um den Kampf gegen die Preußen aufzunehmen, hatte der Fürst schon einen eigenen Ritterorden aus deutschen Rittern gegründet, und entstanden auch in Masowien deutsche Siedlungen. So war es dem polnischen Teilfürsten ein durchaus vertrauter Gedanke, die deutschen Brüder zur Eroberung des preußischen Nachbarlandes und zur Deckung Masowiens gegen die Angriffe der Preußen zu rufen. Trotz gelegentlicher, nirgends zu vermeidender Grenzstreitigkeiten haben zwischen Masowien und dem Ordenslande immer gute Beziehungen bestanden; diese wurden nur in dem Maße beschränkt, in dem die Entwicklung Polens zum Einheitsstaat auch Masowien die eigenen Entscheidungsmöglichkeiten nahm, sind aber noch im XV. Jahrh., noch nach der Schlacht bei Tannenberg wirksam gewesen. Dagegen entstand eine bittere Feindschaft über den Anspruch Preußens und Polens auf Pommerellen. Hier hatte der letzte Herzog aus dem Hause der Samboriden sowohl mit den brandenburgischen Askaniern wie mit Herzog Przemyslaw von Großpolen Verträge geschlossen, welche die Nachfolge und den Besitz Pommerellens umstritten machen mußten. Zunächst konnte der großpolnische Herzog (1294) die Herrschaft in Polen und Pommerellen antreten, wurde aber bald von polnischen Gegnern ermordet. Die politische Lage wurde noch verwickelter durch die Ansprüche der böhmischen Przemysliden auf die polnische Krone. In den Kampf zwischen Brandenburgern und Polen wurde der deutsche Orden hineingezogen, und er war es schließlich, der die umstrittene Beute davontrug (1308/9). Die Brandenburger traten ihm ihre Rechtstitel auf Pommerellen ab, die böhmischen Könige bestätigten als Inhaber polnischer Kronrechte seinen Besitz, und König Kasimir der Große hat schließlich 1343 im Kalischer Frieden für ewige Zeiten auf Pommerellen verzichtet.

Der Gegensatz zum preußischen Ordensstaate ist doch geblieben. Herzog Wladyslaw von Großpolen überwand die innere Zersplitterung des polnischen Staates, und sein Sohn Kasimir der Große schloß den Einigungsvorgang ab, indem er auf das sich ablösende Schlesien und auf das dem polnischen Zugriffe wieder unerreichbar gewordene Pommerellen verzichtete, dafür aber auch fremde Ansprüche, wie die der Böhmen, auf Polen ausschloß und eine großartige Ostpolitik des gefestigten Staates einleitete.

Im einheitlichen Zuge der deutsch gewordenen Südküste der Ostsee und durch das Bedürfnis des preußischen Ordensstaates, sich eine territoriale Rückverbindung zum Reiche zu schaffen, andererseits durch das Streben des geeinten polnischen Staates nach der pommerellischen Küste, entstand eine Überschneidung räumlicher Interessen aus staatlichen und machtpolitischen Gegensätzen, die zu den Konflikten zwischen Preußen und Polen im XV. Jahrh. führen sollte. Aber die

Erwerbung Pommerellens durch den deutschen Orden darf nicht nur in diesem Zusammenhange gesehen werden. Sie gehört ja auch in den großen Vorgang einer im ganzen friedlichen Deutschwerdung weiter Gebiete des Ostens hinein. Schon im XIII. Jahrh. hatte der deutsche Orden auch auf der pommerellischen Weichselseite ausgedehnten Besitz. Schon vor der Ankunft des Ordens in Preußen bestand Danzig als deutsche Stadt, und während die Brüder um Preußen kämpften, entstanden auch in Pommerellen deutsche städtische und ländliche Siedlungen. So war die Erwerbung Pommerellens durch den Orden zum einen Teile nur ein Abschnitt des weiten räumlichen Ineinanderwachsens des deutschen und des polnischen Volkes im gleichen Lebensraum.

Dieser Vorgang aber war, in seiner ganzen Einheit gesehen, keine Sache der Willkür. Er war auch nicht gegen die natürlichen Zusammenhänge des Raumes gerichtet, in dem ja dank seiner geringen Gliederung nicht nur Deutsche und Polen, sondern auch Polen und Letten, Weißrussen und Litauer, Ukrainer und andere Völker mehr sich im Verlaufe der Geschichte über- und ineinander-schoben. So war der Einzug deutschen Volkes in polnische Landschaften ein Werk des Friedens und eine Bejahung der deutschen Leistung.

Nicht die Ordnung der beiden Staaten zueinander, die das Grundproblem im ersten Abschnitt der deutsch-polnischen Beziehungen war, sondern die räumliche Verflechtung, die enge und unmittelbare Nachbarschaft der beiden Völker durch gewaltige Siedlungs- und Wanderungsvorgänge kennzeichnet die zweite Periode der gemeinsamen Geschichte von Deutschen und Polen. Es ist wohl die Zeit des glücklichsten Ausgleichs der beiderseitigen Interessen, der aufrichtigsten Verbundenheit, die Zeit einer organischen Zueinanderordnung beider Völker in ihrer völkischen Substanz auf Grund ihrer Leistungen und ihres Könnens. Daß die deutschen Siedler dem Rufe polnischer Fürsten und Herren gerne folgten, zeigt, daß sie von der Gültigkeit dieses Zusammenhanges überzeugt waren. Auf der polnischen Seite aber schrieb ein Chronist: „Wer sieht nicht, daß die Deutschen tüchtige und tapfere Männer sind?"

Dabei geht es nicht an, das Verdienst für den Erfolg dieses großen geschichtlichen Vorganges einseitig bei den Deutschen zu sehen. Gewiß, aus den Leistungen und dem Fleiß deutscher Menschen ist die Blüte des deutsch-polnischen Lebensraumes in diesen Jahrhunderten hervorgegangen. Aber die polnischen Fürsten haben sie gewollt, haben sie und ihr Land dem westlichen Nachbarn erschlossen, haben ihm aus freier politischer Entschlußkraft das Heimatrecht geboten, daß er sich dann durch eigene Leistung und mühevolle Arbeit für alle Zukunft verdienen durfte. Beide Völker sollten hier nicht um ein Mehr oder Minder an Leistung rechten, sondern das Große gerade dieses Abschnittes der deutsch-polnischen Beziehungen zu verstehen suchen.

Er ist auch für Polen selbst von der größten Bedeutung gewesen. Es hatte sich durch die Annahme des römischen Christentums für das Abendland entschieden. In seinem inneren Aufbau hat es sich erst unter dem Einfluß deutscher Lebensformen und deutschen Blutes der Struktur der westlicher gelegenen Völker

Europas anzugleichen begonnen. In seiner Besprechung der betreffenden Abschnitte des Buches „Deutschland und Polen" schreibt K. Tymieniecki (Niemcy i Polska S. 53): „Auch wir bemerken die sozialen Wandlungen, die sich im Zusammenhange mit dem ‚deutschen Recht' vollzogen. Sie waren einer der Faktoren für die Entstehung des westlichen Typs des im Rahmen Osteuropas gelegenen Polen. So jedoch, wie die sozial-wirtschaftliche Verfassung der Städte und Dörfer zu ‚deutschem Recht' nicht etwas spezifisch Deutsches war und uns nicht nur an Deutschland selbst annäherte, sondern eben dadurch auch dem sozialen Typ anderer Länder und Völker Westeuropas, wie dieses ‚Recht' nicht allem, was polnisch war, gegenüber stand, sondern mit der allgemeinen Verfassung der polnischen Institutionen überhaupt harmonisierte, so war es im westlichen Typ der polnischen Sozialordnung nur einer der Faktoren, keineswegs der einzige oder wichtigste." Nun ist es ja selbstverständlich, daß Polen durch die Formen des deutschen Rechtes der allgemeineren europäischen Struktur angeähnelt wurde. Aber es war doch nicht die italienische Stadt, die französische oder auch nur die flämische, sondern es ist das Magdeburger Recht, es sind die deutschen Bergrechte, welche in den Osten eindringen und ihn umformen. Es ist bezeichnend genug, daß dieses Recht, welches in Polen so bereitwillig aufgenommen wird und, wie die Urkunden erkennen lassen, dem polnischen Menschen des XIII. und XIV. Jahrh. mehr war, als seine heutigen Nachfahren manchmal wahr haben möchten, schlechthin das „deutsche Recht" heißt. Vom Schicksal bestimmt, in räumlicher Nachbarschaft, ja in unmittelbarer Raumgemeinschaft zu leben, ist das polnische Volk notwendig mit dem deutschen Volke enger verbunden als mit den Völkern West- und Südeuropas; die vom Schicksal beiden Völkern gestellte Aufgabe einer ununterbrochenen Beziehung und Auseinandersetzung konnte in den einzelnen Abschnitten ihrer geschichtlichen Beziehungen sehr verschieden beantwortet werden — ausgewichen werden kann ihr nicht, indem man Deutschland zu umgehen und die engeren oder gleichwertigen kulturellen Beziehungen zu anderen, entfernteren Ländern, zu zeigen sucht. Daher ist entscheidend für den sozialen Angleich Polens an den Stand Mittel- und Westeuropas eben doch die Aufnahme des deutschen Rechtes und weithin, wie besonders die Geschichte des Bürgertums in Polen lehrt, auch des deutschen Menschen geworden.

So sehr diese Leistung in Polen geschätzt worden ist, so unverkennbar erhebt sich doch schließlich ein innerer Widerstand gegen sie, der sich mit einem regeren völkischen und staatlichen Selbstbewußtsein verbindet. Mehr noch war es die machtpolitische Entwicklung des polnischen Staates, die eine neue Wende in den deutsch-polnischen Beziehungen heraufführte. Die Siedlungsbewegung hat auch im XV. Jahrh. und später niemals aufgehört. Die Einwanderung in die großen Städte, wie Posen, Krakau und Lemberg hielt, wenn auch vermindert, an. Der polnische Adel hat im XVI. und XVII. Jahrh. gerade in den Deutschland benachbarten Landschaften, vor allem in Großpolen, deutsche Dörfer und Städte gegründet. Aber während diese Kolonisationsvorgänge das Verhältnis des deutschen und des polnischen Volkes vom ausgehenden XII. bis noch über das

XIV. Jahrh. hinaus entscheidend geformt haben, wird die dritte Periode ihrer Beziehungen wieder von staatlichen und machtpolitischen Auseinandersetzungen beherrscht.

Diese beruhten aber nicht mehr, wie in der ersten Periode, auf dem Verhältnis von Reichspolitik und vorwiegend westlich gerichteter piastischer Politik, sondern waren in ein weitgespanntes politisches System eingefügt, von dem sie in der verschiedensten Weise beeinflußt wurden. Es ging daher nicht mehr darum, eine Ordnung der beiden Völker und ihrer Staaten nach dem Verhältnis ihrer Kräfte und den Gegebenheiten ihres Raumes zu schaffen; vielmehr wirkten die verschiedenartigsten politischen Kräfte und Momente in diese unmittelbaren Beziehungen hinein.

Polen wurde durch die Union mit Litauen, die 1386 mit der Wahl des litauischen Fürsten Jagailas zum polnischen Könige (Wladyslaw II. Jagiello) eingeleitet wurde und 1569 durch die Union von Lublin den entscheidenden Abschluß erhielt, in den Kampf mit Rußland verstrickt. Gleichzeitig drang es in Preußen wie in Livland an die Ostseeküste vor; dadurch wurden erst politische Verbindungen mit Schweden möglich, die dann zu den nordischen Kriegen führten. Wie diese Kämpfe sich engstens mit dem Kampf gegen Rußland verbanden, so entstand mit dem Vordringen der Türken nach Europa auch für Polen eine neue Gefahr im Osten, die ihm seine alte Aufgabe, Vormauer des Christentums in Osteuropa zu sein, wieder auferlegte. Es hat sich ihr nicht entzogen. In der Schlacht von Warna am Schwarzen Meere hat Wladyslaw IV. von Polen durch seinen Tod (1444) diese Pflicht Polens gen Osten mit seinem Heldentode besiegelt. Im J. 1683 trug der polnische König Johann Sobieski wesentlich zur Rettung Wiens vor den Türken bei. Wenn die dynastische Politik der Habsburger gegenüber Polen nicht zuletzt von der Türkengefahr beeinflußt wurde, so hat der Kampf gegen Habsburg auch eine westeuropäische Macht auf den Plan der osteuropäischen Politik geführt: Frankreich, das sowohl Polen wie die Türken als Steine im Spiel gegen die Habsburgermonarchie zu verwenden suchte.

Unter den deutschen Territorialstaaten, welche das Erbe der Reichspolitik im Osten angetreten hatten, haben drei Häuser in der machtpolitischen Auseinandersetzung mit Polen gestanden: die Hohenzollern, die Wettiner und die Habsburger. Die Politik der ersteren vollzog sich innerhalb der nordischen, die der letzteren innerhalb der orientalischen Frage. Die Wettiner versuchten, durch eine dynastische Verbindung mit Polen dem Druck zu entgehen, den jene beiden von den Flügeln der deutschen Ostfront im Nordosten und Südosten aus auf deren Mitte ausübten.

Sucht man für all die vielfältigen Beziehungen, die sich aus dem Spiel der politischen Kräfte in Osteuropa ergaben, einen Kreuzungspunkt zu finden, so lag er in Polen selbst, im Zustande seiner inneren Verfassung. Während die Habsburger in Böhmen und Ungarn, der Große Kurfürst in Preußen die ständische Adelsherrschaft zerschlugen, wurde der Adel in Polen zum eigentlichen Träger

des Staates. Die Mittel, deren die großartige Politik der Jagiellonen nach Osten und Norden bedurfte, mußten mit innerpolitischen Zugeständnissen erkauft werden. Auf den Reichstagen zu Petrikau (1496) und zu Radom durch die Konstitution „Nihil novi" (1505) wurde das Recht der Schlachta, der breiten Adelsschicht, festgelegt, ohne daß es dabei dem Könige gelungen wäre, die Macht der Magnaten einzuschränken, so daß das Königtum in jeder Beziehung dem Adel ausgeliefert wurde. Auch das Bürgertum und das freie Bauerntum wurden Opfer dieser Entwicklung; daher ging die soziale Struktur, die Polen unter dem Einflusse des deutschen Rechtes erhalten hatte, weithin jetzt wieder verloren. Nicht erst der äußere Zufall, daß die Jagiellonen mit Sigismund II. August (1572) ausstarben, hat, wie Halecki (La Pologne de 963 à 1914, Paris 1933, S. 165ff.) meint, mit der Gelegenheit zur Wahl der Könige aus verschiedenen Häusern und wegen der verschiedensten Sonderinteressen zum künftigen Verfall geführt, sondern eben in der Verfassung, die Polen unter den Jagiellonen erhielt, liegen die Wurzeln seiner eigenen weiteren Entwicklung wie auch der Entwicklung der deutsch-polnischen Beziehungen.

Da Außenpolitik und innere Verfassung Polens sich gegenseitig bestimmten, gibt ihr Zusammenhang ein wichtiges Merkmal des dritten Abschnittes in der Geschichte Deutschlands und Polens ab, obgleich das Machtverhältnis sich in dieser Zeit zunächst zugunsten Polens und dann wieder für die deutschen Belange im Osten entwickelte. Er gilt auch noch für die vierte Periode, die der Teilungen, so daß diese mit dem dritten Abschnitt enger verbunden ist als die übrigen Epochen der deutsch-polnischen Geschichte untereinander. (Fortsetzung folgt.)

Wozu unterrichten?

Von

Ernst Wilmanns.

Ein Zeichen, bis zu welcher Tiefe die geistigen Erschütterungen unserer Tage greifen, ist es, daß die Frage gestellt werden muß, warum wir überhaupt unterrichten. Für andere Zeiten, mindestens seit Luthers Mahnung an die Ratsherren der deutschen Städte und seit dem Einsatz gegenreformatorischer Kräfte, war selbstverständlich, daß Unterricht der Kinder nötig sei. Wohl hat man gestritten, worin zu unterrichten sei, in welchem Ausmaß, in welchem Sinne. Radikal hat erst unsere Zeit die Frage aufgeworfen. Wie ernst die Frage im vollen Sinne des Wortes auf die Wurzel alles Schulunterrichts zielt, vermag die Tatsache nicht zu verdecken, daß heute wie früher die Kinder zur Schule gehen. Denn andere Tatsachen reden eine deutliche Sprache. Der häufige Ausfall von Unterricht, der regelmäßige unterrichtsfreie Sonnabend, unterrichtsfreie Wochen außerhalb der Ferien, sie haben gewiß nicht ihren Ursprung darin, daß der Unterricht noch selbstverständlich und unbestritten als das zweckmäßigste Mittel der

Jugendbildung gilt. Dabei ist über jeden Zweifel erhaben, daß noch nie ein Staat sich so stark als Erzieher gefühlt hat wie das Dritte Reich. Ebendieser Staat aber rückt auch für die Schule die Erziehung des Charakters, die Übung des Körpers um ihrer leiblichen wie ihrer seelischen und charakterlichen Wirkungen willen an eine Stelle vor dem eigentlichen Unterricht, Beweis genug, daß die Lehrtätigkeit der Schule im Vergleich zu anderen Erziehungsaufgaben als weniger wesentlich eingeschätzt wird. So hat denn in der Lehrerschaft eine große Unsicherheit Platz gegriffen, was denn eigentlich alle mühselige Unterrichtsarbeit soll, und es fehlt nicht an Stimmen, welche die unterrichtende Schule als eine überwundene Erscheinung bezeichnen.[1])

Die Wirklichkeit unseres Lebens hat die grundsätzliche Frage gestellt, und sie zu beantworten genügt nicht der zwar berechtigte, aber keineswegs eindeutige und erschöpfende Hinweis, unsere Zeit sei eben des Intellektualismus satt, der den alten Unterrichtsbetrieb beherrscht habe. Diese Antwort wäre nur eine halbe Antwort. Gewiß hat in der Schule wie in der Wissenschaft der Intellektualismus sein Wesen getrieben. Sowenig aber Wissenschaft an sich mit Intellektualismus gleichbedeutend ist, vermöchte der Vorwurf des Intellektualismus eine Beschränkung des wissenschaftlichen Schulunterrichts zu begründen; wohl aber verlangt er dessen Läuterung. Alle Wissenschaft baut auf den Tatsachen auf; sie sind die Voraussetzungen, und das tatsachengebundene Denken hat sie zu klären. In dieser Bindung ist der Intellekt eine notwendige Kraft, und auch im Unterricht läßt er sich nicht ausschalten, solange man unter Unterrichten schlicht und einfach Lehren und Lernen versteht und nicht vornehm glaubt, die Früchte geistiger Arbeit ließen sich ohne ehrliches, handwerkliches Mühen um den Erwerb ihrer grundlegenden Kenntnisse pflücken. Die eigentliche Frage, warum der Staat den Raum des wissenschaftlichen Unterrichts beschränkt, ist daher mit den Fehlern einer früheren Wissenschaft ausreichend nicht zu beantworten. Nicht aus dem Teilbereich der Wissenschaft läßt sich die Antwort geben. Der Staat muß handeln aus der lebendigen Wirklichkeit des Volksganzen. Sie also wird man suchen müssen, wenn man sich klar werden will, ob Unterricht sein soll und wozu.

Bildung und Erziehung der Jugend ist eine staatliche Angelegenheit in besonders ausgezeichnetem Sinn. In der Jugend hat der Staat seine Zukunft in der Hand und mit der Zukunft seine Dauer. Die Jugend muß er so bilden und erziehen, wie es die Zukunft des in ihm verkörperten Volkes nötig macht. Wenn er nun in der Jugendbildung andere Wege einschlägt als früher, dann können dafür nur Gründe maßgebend sein, die aus der das ganze Volk bestimmenden Wirklichkeit hervorgehen, aus unserem geschichtlichen Schicksal. Der notvolle Zwang zu neuen Entschlüssen aber liegt in der Tatsache, daß wir während eines kurzen Menschenlebens einen so jähen Wechsel von Erhebung und Verfall gesehen haben wie in keiner anderen Epoche vorher. Nach der nörgelnden Reichsverdrossenheit der Vorkriegszeit 1914, dann 1918 und die folgenden Jahre der Partei-

---

1) Winfrid, Sinnwandel der formalen Bildung, um nur diese Schrift zu nennen, die weit über die Masse der pädagogischen Literatur hinausragt.

verehrung, wieder danach den wehrlosen Sturz der Parteien und Parteigrößen, der einst so angesehenen, umworbenen und dadurch mächtigen, und zuletzt 1933. Man mag der Gründe viele nennen, das Auf und Ab zu erklären, für den inneren Zustand des Volkes bleibt die Tatsache des Auf und Ab entscheidend. Es ist in Deutschland mehrmals geschehen, daß verbrannt wurde, was vorher angebetet war, und daß zersetzende Demagogen das Volk verführen konnten, weil es sich verführen ließ. Wie aber soll ein Volk seiner Zukunft gewiß sein, das so in Extremen hin und her zu leben vermag! Volk und Staat wollen Dauer. Das gehört zum Wesen ihres Daseins. Aber eben die Dauerhaftigkeit, die eine dauernde Existenz verbürgt, hat gefehlt. Eine Staatsleitung, die Verantwortung vor der Geschichte trägt, muß eben hier an diesem Punkt mit ihrem erzieherischen Willen eingreifen, um die innere Schwäche in kraftvolle Widerstandsfähigkeit gegen zersetzende Einflüsse umzuschaffen. Das ist das Ziel des Führers. Allerdringendste Notwendigkeit für Volk und Staat ist es, darauf die Jugenderziehung auszurichten.

Legen uns die Erfahrungen der jüngsten Vergangenheit das Gebot auf, die Dauer des Volkes in der Dauerhaftigkeit zu gründen, so ist das gewiß: äußere Mittel versagen hier. Keine historische Zukunft ist dem Menschen vorherzusehen vergönnt, und keine kommende Situation gleicht einer früheren, sodaß man, ihr zu begegnen, nur äußerlich die Lehren anzuwenden brauchte, die schlimmer Schaden erteilt hat. Nicht so lernt man aus der Geschichte! Wohl aber sagt sie, daß die Zukunft aus der inneren Kraft gestaltet wird. Dieses Gestalten wird im Wandel des geschichtlichen Geschehens die Züge des Beharrenden tragen, wenn jene Kraft in allem Wandel sich selbst gleich beharrt, aus ihrem eigenen Gesetz, ihrer Normenhaftigkeit heraus wirkt. Für die Erziehung aber heißt dies, daß die Jugend zu der Norm und Gesetzlichkeit gebildet werden muß, die dem Wesen des deutschen Volkes die innere Form gibt. Und zwar muß diese Norm in ihr eine Kraft werden, die unfehlbar, selbstverständlich, unreflektiert wirkt und gerade in der Gefahr wirkt, wenn Zweifel und Verlockungen sie bedrängen. Darum darf sie nicht Erkenntnis sein, nicht erlernt, nicht Wissen, nicht anerzogene Form, sondern muß unverbogen, lebendig, unwillkürlich aus dem Inneren strömen, so selbstverständlich aus dem Unbewußten wie das Leben selbst. Darauf also muß alle Erziehung gerichtet sein, auch die Schule, auch der Unterricht; denn auch Schule und Unterricht sind Erziehung. Wie aber dazu der Unterricht dienen kann, der doch immer auf Erkenntnis, auf Lernen, auf Bewußtes und Bewußtmachen aus sein muß, das zu klären ist die Aufgabe, wenn gefragt wird, wozu wir unterrichten. Eine Antwort hierauf läßt sich aber gar nicht finden, wenn man Schule und Unterricht als einen Sonderbezirk geistigen Lebens für sich betrachtet. Das Gesamterziehungswerk des Staates an der Jugend in seiner volksgebundenen Einheit und Ganzheit muß ins Auge gefaßt werden.

Der Gesamtraum, in dem sich die Tätigkeit der Schule vollzieht, ist entscheidend und grundlegend dadurch geändert, daß der Staat neben die alten Erziehungsmächte des Elternhauses, der Kirche und der Schule, ein neues Organ der Jugend-

erziehung gesetzt hat, die Staatsjugend. Die Absicht der Neuschöpfung hieße es völlig verkennen, wollte man darin nur einen Zusatz für irgendwelche Sonderzwecke sehen. Vielmehr ist die Staatsjugend ihrem Namen gemäß als wesentliches Werkzeug des staatlichen Erzieherwillens gedacht. Wie dieser nun jeden einzelnen der anderen Erziehungsfaktoren in dem Bereich seines Wirkens und in seinem Wirken selbst zu beeinflussen naturgemäß bestrebt ist, so wird sich in dem erzieherischen Handeln der Staatsjugend der erzieherische Staatswille am reinsten ausprägen. Im Hinblick darauf wird sich daher ergeben, was der Unterricht für den staatlichen Erziehungszweck leisten soll und kann.

Als Aufgabe der Staatsjugend wird meistens Charakter- und Gemeinschaftserziehung und die Entwicklung der Kameradschaft bezeichnet, ohne die ja Gemeinschaft nicht wirklich wird. Es ist aber ohne weiteres klar, daß diese Aussage die Eigenart der Erziehung in der Staatsjugend nicht scharf genug umschreibt. Denn eben diese Aufgabe teilt sie mit den anderen Erziehungsmächten. Die stillwirkende Kraft der Familie ist ganz gewiß charakter- und gemeinschaftsbildend; die Kirche hat in demselben Sinne gewirkt, indem sie die Gemeinschaft der Gemeinde, die Kameradschaft der Liebe und den in Gott gegründeten Charakter zu bilden suchte; und die Schule hat sich gerade in den Jahrzehnten seit der Jahrhundertwende mit steigendem Nachdruck der Aufgabe gewidmet, zur Kameradschaft innerhalb der Schulgemeinschaft, dadurch zur Staats- und Volksgemeinschaft zu führen und den Charakter zu entwickeln. Keine Frage, das Erziehungswerk der Familie, der Kirche, der Schule war nicht dasselbe, und die Ergebnisse der Arbeit auch nicht. Dennoch betrafen die Unterschiede nicht das Wesen der Erziehung, nur die Form und Art. Dasselbe Verhältnis aber besteht auch zwischen ihnen auf der einen Seite, der Staatsjugend auf der anderen. Wo sich auch Gemeinschaft und Kameradschaft entwickelt, überall ist sie bei allen Abweichungen im einzelnen Gemeinschaft und Kameradschaft, und derselbe Jugendliche kann nur zu einem, eben seinem Charakter erzogen werden, auch wenn vier verschiedene Erzieher sich um ihn bemühen. Gehören mithin alle diese Erziehungsziele dem Bereich aller Erziehungsmächte an, so können sie kein unterscheidendes Merkmal der Erziehung der Staatsjugend begründen.

Ganz anders, wenn man von den Zielen weg auf die Mittel der Erziehung blickt und die daraus notwendig folgende Besonderheit der Erziehung durch die Staatsjugend zu bestimmen versucht. Dann ergeben sich nicht Unterschiede der Art, sondern des Wesens. Entscheidend ist, daß die Staatsjugend im Gegensatz zur Schule die Erziehung ausschließlich und mit nachdrücklichster Betonung erfolgen läßt aus dem lebendigen Verhältnis von Mensch zu Mensch, vom menschlichen Einzelnen zur menschlichen Gemeinschaft, aus dem unmittelbaren Erleben der Gemeinschaft und der dauernden Betätigung der erlebten Gehalte in der Gemeinschaft vor jeweils neuen Aufgaben.[2]) Sie vertraut der nicht weiter zu ana-

---

2) Es ist leicht zu sehen, daß Ansätze hierfür sich seit langem vorbereitet hatten. Das Bewußtsein einer Lücke in unserem Erziehungswesen war seit der Jahrhundertwende vorhanden. Veranlaßt durch das Auftreten von Lietz sind zahllose Versuch gemacht worden, meist in mehr

lysierenden Tatsache, daß Leben Leben weckt und Leben formt. Zugrunde aber liegt die Anschauung von der unwiderruflichen und dauernden Prägung der Lebensform durch die gottgewollte Beschaffenheit und Art des Lebens, und zwar als Lebensform nicht des einzelnen, individuellen Lebens, sondern der Volksindividualität. Der Gedanke, daß alles Einzelleben eingebettet ist in das Gesamtleben, getragen, bestimmt und geformt durch die ererbten Anlagen des Volkes, wie sie in ihrer Eigenart durch die Fortpflanzung im blutmäßigen Zusammenhang und durch die Jahrtausende alte Bindung an die nährende und regelnde Macht des Bodens sowie durch das geschichtliche Schicksal ausgeprägt sind, dieser Gedanke wird Erziehung, sobald in jener Eigenart die Norm erkannt wird, die in dem jungen Menschen stark ist und zu deren reiner Darstellung er gebildet werden soll. Um so kräftiger wird sich diese Norm entfalten, je mehr das Leben seinen naturgewollten Gesetzen überlassen wird und ihnen gehorchen darf. Rein und ungetrübt aber wird es sich entwickeln, wenn im Miteinander und Füreinander des gemeinschaftlichen Lebens gleichgearteter junger Menschen, aus den Wurzeln gleicher Gesetzlichkeit, nicht verbogen oder verfälscht durch andersartige Einflüsse, die allen gemeinsame Lebensform als naturgewachsene Tatsache sich selbst schafft. Gelingt das Werk, indem man auf die im Leben selbst angelegte Urform zurückgreift, so wird in jedem von ihr bestimmten jungen Menschen das allen gemeinsame innere Gesetz sich herausbilden, herausformen und als klare Gesetzlichkeit in aller Zukunft jeden Akt beherrschen und regeln. Dann wird das Volk als Ganzes einmal nach der ihm innewohnenden unwandelbaren Norm handeln, und zugleich hat es den Panzer der Abwehr gegen jegliche von außen kommende Gefahr der Zersetzung und Verfälschung gewonnen. Denn es ist kein von außen angelegter Panzer, sondern er ist durch die innersten Triebkräfte der nun einmal so gearteten Natur geschaffen, und zu schwächen oder zu vernichten nur dann, wenn das Leben in seinem eigentlichen Sitz getroffen wird.

Es liegt auf der Hand, daß diese Erziehung ein Politikon in vollstem Sinne des Wortes ist. Sie ist politisch in ihrem Ursprung, da sie die geprägte Form des Volkes als Erziehungsgrund, Maßstab, Richtschnur und ausschließlichen Inhalt hat; politisch in ihrem Verfahren, insofern der Staat sie angeordnet hat, durchführt und leitet; politisch in ihrem durch die geschichtliche Erfahrung und vergangene Volksnot geforderten Ziel als Mittel zur dauernden Erhaltung des Volkes; politisch nach ihrem Umfang, weil sie alle jugendlichen Glieder des Volkes umspannt, in keiner Weise geschieden oder gestuft nach irgendwelchen Rücksichten, die nicht in ihrem Wesen gegeben sind, wie soziale, ständische, berufliche, bildungsmäßige Abgrenzungen, sondern einzig und allein gegliedert nach dem Maße,

oder weniger enger Anlehnung an das englische Vorbild, die Lücke zu schließen. Die Landerziehungsheime, die Landheime, Schulwanderungen, Reisen, auch die Schülerselbstverwaltung sind solche Versuche gewesen. Sie hatten nicht den erwünschten Erfolg, weil sie vereinzelt blieben, weil sie auf die Kräfte von Privaten, von Schulen oder Schulträgern angewiesen waren und ihnen daher das Pathos staatlichen Lebens abging. Der Eingriff des Staates konnte daher erst den entscheidenden Durchbruch des neuen Erziehungsgedankens herbeiführen.

wie ein jeder in sich durch Leistung die Norm völkischer Art verkörpert. Gemeinschaftserziehung, Kameradschaft, Charakterbildung sind Worte, die die näheren und augenfälligen Zwecke der Alltagsarbeit umschreiben. Der Sinn dieser Erziehung aber ist der, aus der von Natur und Gott geprägten und schlechthin gegebenen Urform des Lebens und nach ihrer Norm das Leben des ganzen Volkes in der gegenwärtigen Erscheinung seiner Glieder zu formen und als lebendig sich fortzeugende Norm an die Zukunft weiterzugeben.

Was nun hat in dieser Ordnung die Schule zu suchen? Sie unterrichtet, lehrt, läßt lernen, will Wissen, übt das Denken, macht bewußt, was unbewußt vielleicht viel kräftiger sich regt; sie beschäftigt sich in weitem Ausmaß mit Dingen, die fremden Ursprungs sind oder für das Leben der Mehrzahl im Volk nur am Rande liegen. Zerstört sie nicht, was aus der lebendigen Gemeinschaft lebendig erwächst? Oder hemmt sie nicht zum mindesten den freien Aufschwung, indem sie den Jugendlichen mit dem lastenden Gewicht von Dingen beschwert, die in seiner Entwicklung wie Fremdkörper wirken? Ist sie nicht wirklich eine überlebte Einrichtung des Intellektualismus der Aufklärung?[3]) Wäre dann nicht besser, entschlossen den Schritt zu wagen, der sie beseitigt und, wie es durchaus denkbar ist, die Erziehung der Staatsjugend geradlinig, ohne Umwege und Abschweifungen in die Gefilde des Wissensqualms, in die Erziehungsorganisationen des frühen Mannesalters, den Arbeits- und Heeresdienst oder die Partei, ausmünden zu lassen?

Das sind nicht rhetorische Fragen. Wer sie so nähme, hätte vergessen, welche Bitternis des geschichtlichen Schicksals die Erziehung der Staatsjugend als notwendig erwiesen hat. Weil aber die Fragen nicht rhetorisch sind, dürfen sie nicht bloß aus Anhänglichkeit an überkommene und einst hochgewertete Einrichtungen beantwortet werden. Ob Unterricht sein soll, wie er sein und was er leisten soll, kann daher nicht beantwortet werden aus dem Rückgriff auf das, was einst war und galt, sondern unabhängig davon nur aus der Wirklichkeit unseres heutigen und künftigen nationalen Daseins. Damit ist bereits das eine Ergebnis gewonnen und gesichert: keine Theorie über Bildungsfragen, man mag sie formale Bildung, wissenschaftliche Bildung, Persönlichkeitsbildung oder sonstwie nennen, kann in der vorliegenden Frage entscheiden, sondern einzig der um des Volkes und seiner Dauer willen gesetzte Staatszweck der Erziehung zur volkgegebenen Norm. Unmittelbar daraus folgt ein zweites Ergebnis: da der Staatszweck ein einziger ist, geht nicht an, zwei selbständige Erziehungsmächte, die Schule und die Staatsjugend zu schaffen und nebeneinander zu stellen, von denen jede ihre eigenen Wege geht, vielleicht schiedlich friedlich ohne gegenseitige Grenzüberschreitungen, instanzenmäßig wohl abgegrenzt. Vielmehr kann es sich nur handeln um eine Gesamtwirkung über jede instanzenmäßige Abgrenzung hinaus.

Darum nochmals die Frage: wozu unterrichten? Am Anfang muß die Prüfung dessen stehen, was ist. Da aber stößt man zuerst auf die ganz elementare, un-

3) Darüber Winfrid aO.

umstößliche und durch gar nichts wegzuleugnende Tatsache: die Schule ist Ausdruck einer Lebensnotdurft unseres Volkes. Wir sind nicht allein auf der Welt, stehen vielmehr in einem nie aufhörenden Wettbewerb der Völker und haben ihn durchzukämpfen, um unsere nackte Existenz zu erhalten. Wir haben nicht den Reichtum anderer Völker. Der Raum unserer Scholle ist eng; uns fehlen nötigste Rohstoffe, nicht etwa für den Luxus, sondern für den täglichen Bedarf; und unsere Grenzen, deutlicher gesagt, unser Dasein, ist von allen Seiten bedroht. Das sind unabänderliche Tatsachen. Was uns an Sicherheit und Reichtum abgeht, können wir ausgleichen nur durch die Tüchtigkeit der Menschen. Wir müssen genügend Menschen haben, die Nahrung und Rohstoffe durch ihre tägliche Arbeit schaffen, und Menschen, die diese Arbeit schützen. Unter den modernen Verhältnissen aber gehört dazu nicht nur die Hand; es gehört dazu auch Wissen und Können. Eine ganz gefährliche Illusion wäre es, zu glauben, wir könnten auch nur zum Teil verzichten auf Wirtschaft, Technik, Naturwissenschaften und Mathematik, die erst die Technik schaffen, auf Fremdsprachen, die den Kaufmann zum Handel mit dem Ausland befähigen. Dafür brauchen wir nicht bloß eine dünne Schicht von Forschern, Erfindern und Wirtschaftsführern, sondern eine sehr breite Schicht von Unterführern höheren und niederen Grades bis zu den untersten Stufen. Sie alle müssen Wissen haben und denken können, damit sie helfen, daß sich unser Volk im Wettbewerb der Welt behauptet. Das aber heißt: wir müssen unsere Jugend unterrichten, damit sie etwas lernt. Das ist Zwang, und es hat überhaupt keinen Sinn, zu erörtern, ob es uns paßt oder nicht. Es sei denn, wir wollten Gefahr laufen zu verhungern oder unser Volk der technischen und wissenschaftlichen Überlegenheit Besseres und mehr lernender Völker wehrlos preisgeben.

Unterliegt mithin unser Volk wahrhaft dem Gesetz des Schulzwanges, so ist klar, daß sich das Ausmaß des Zwanges richtet nach den *Bedürfnissen des Volksganzen*. Es braucht nicht für alle Aufgaben im Leben der Gesamtheit dieselben Kenntnisse und dieselbe Denkfähigkeit. Der gegliederte Aufbau des Volkskörpers verlangt vielmehr eine abgestufte Mannigfaltigkeit von Möglichkeiten des Lernens. Lernen aber müssen alle. Daraus folgt die völlig eindeutige und nicht zu umgehende Tatsache: wenn die Notdurft unserer Existenz fordert, den Unterricht in die Erziehung einzugliedern, muß eben die Schule lehren und der Schüler lernen und aufnehmen; und zwar geschieht dieses Lehren und Lernen wohl von Person zu Person, vom Lehrer zum Schüler, aber immer am objektiv gegebenen Stoff. Hier tritt die Sache, sachliches Arbeiten, sachliches Denken, die Durchbildung des Intellekts genau so gut wie die der anderen geistigen Fähigkeiten als ein durch unsere nationale Lage gegebenes, selbstverständliches Erfordernis in die Erscheinung. An welchen Sachen diese geistigen Tätigkeiten zu erfolgen haben, mag für jetzt dahingestellt bleiben. Mit allem Nachdruck aber ist zu betonen, daß sachgebundenes geistiges Arbeiten notwendig ist. An diesem Urverhältnis aller Schularbeit herumzudeuteln oder sich dessen zu schämen, weil mancher die Lernschule für eine überholte Einrichtung hält, hat die Schule keine Veranlassung. Lehren und Lernen sind aus der Wirklichkeit unseres Volkes nicht

hinwegzudenken und deshalb auch nicht aus der Erziehung der Jugend auszuschalten. Die Schule sollte ihren Stolz darin sehen, daß sie lehrt und lernen läßt im Dienst des Volkes.

Ist dies der Fall, so folgt daraus, daß die Schule auch ihre erzieherische Arbeit eben auf dem Grundverhältnis von Lehren und Lernen aufbaut. Ganz selbstverständlich hat sie außerhalb des Unterrichts viele Möglichkeiten und Mittel, die Jugend erzieherisch zu beeinflussen. Doch ist sie nun einmal Lehranstalt und soll es sein, und die jetzt uns beschäftigende Frage ist nicht die, ob der Lehrer noch durch anderweitige Maßnahmen den Gesamtzweck der Erziehung fördern kann. Es handelt sich um die Frage, wie er als Lehrender und durch seinen Unterricht jenem Zweck dient. Mit aller Schärfe ausgesprochen aber ist dies das Problem: wenn von den beiden großen staatlichen Erziehungsmächten die eine sich gründet auf das Lehren der Sache und das Lernen an der Sache, die andere dagegen auf das unmittelbare Erleben der sich in der deutschen Gemeinschaft entfaltenden Norm deutschen Volkstums, wie können dann beide zu dem einen Erziehungsziel des Staates zusammenwirken, dem nämlich, im Volk als Ganzem eine feste, Dauer verbürgende Norm des Verhaltens in allen Lagen zu schaffen?[4])

Hier ist zunächst das eine festzustellen, daß die aus der Notdurft des Volksdaseins folgende Notwendigkeit, das unentbehrliche Wissen und Können zu vermitteln und die Denkfähigkeit zu schulen, in keinem direkten Bezug zu jenem obersten Erziehungszweck des Staates steht. Das wird ersichtlich, sobald man sich einen Zustand vorstellt, der die eigentliche Erziehungsarbeit zum normbestimmten Verhalten der Staatsjugend zuwiese, der aber die Schule auf ihren elementaren und ursprünglichen Charakter der Unterrichtsanstalt zur Befriedigung der durch die Wirklichkeit unserer Existenz gegebenen Notdurft beschränkte. Die Schule könnte alle die Dinge lehren und lernen lassen, die nun einmal dafür nötig sind, um uns unter den Völkern zu behaupten, d. h. sie könnte die Kenntnisse vermitteln, damit die Jugend die Welt der Dinge und Menschen kennen lernt; sie könnte die Verfahren einüben, um jene Kenntnisse zu erwerben und zu verwerten; sie könnte die Fähigkeit des Denkens ausbilden, soweit es durch die sachliche Aufgabe geboten und für die Weiterarbeit im praktischen oder theoretischen Beruf erforderlich ist; ihr würde die Aufgabe überlassen bleiben, die erzieherischen Kräfte des Unterrichts nach Möglichkeit zur Wirkung zu bringen, also daß der Schüler lernt zu arbeiten, sich auf die Arbeit zu sammeln, mit Festigkeit und Willen eine größere geistige Anstrengung zu bestehen; sie könnte die Schüler lehren, die ersten Schritte selbständiger Arbeit zu tun, sich selbst Aufgaben zu stellen und sie aus eigenem Antrieb und durch eigenes Nachdenken zu lösen; sie könnte die Schüler an dieser sachgebundenen Arbeit zu Persönlichkeiten und zu

4) Nicht überflüssig ist, nachdrücklich das immer wieder die pädagogischen Fragen störende Mißverständnis zurückzuweisen und zu betonen, daß die Schule nicht unter dem Gesichtspunkt individueller Ausbildung und Bildung betrachtet werden darf. Es ist ein großer Unterschied, ob man die Schule will, damit die Kinder etwas lernen und später etwas werden können, oder ob man sie als eine Einrichtung betrachtet, die der Staat für die Erziehung zum Volk unterhält.

innerer Geschlossenheit reifen lassen; sie könnte auch die Auslese der zu führenden Tätigkeiten Geeigneten vornehmen[5]); mit anderen Worten, sie könnte bleiben, wie sie war, bildende und durch Unterricht erziehende Schule, und sie erfüllte damit Dienst am Volk. Nur eines würde damit nicht erreicht: den Schüler nämlich zu der inneren Gesetzlichkeit völkischer Norm zu erziehen, auf die die staatliche Erziehung hinstrebt. Hiermit wird gewiß, daß die Schule und der Unterricht über ihre alten und wohlbekannten Aufgaben hinaus etwas Neues in sich aufnehmen muß. Was dies sei, wird klar, sobald man sich der Grundlagen bewußt wird, von denen aus die Staatsjugend mit den ihr eigenen Mitteln erzieht, und der Grenzen, die ihrer Arbeit nach der Natur ihrer Grundlagen und Mittel gesteckt sind.

Überblickt man die schon heute vorliegenden Ergebnisse der Erziehung der Staatsjugend, so kann man sie dahin zusammenfassen, daß die Jugend eine stärkere und dabei zuchtvollere Lebenskraft hat und dabei verpflichtend gebunden ist in die Gemeinschaft ihrer Altersklasse und des Volksganzen. Diese Ergebnisse sind erzielt, weil die erzieherische Tätigkeit sich auf die charakterlichen und geistig-seelischen, triebhaft angelegten Kräfte im jugendlichen Menschen richtete. Denn eben das triebhaft im Menschen Angelegte zu entfalten, darauf ging ihre Absicht und mußte es tun. Das ist mit der Grundauffassung von der im Menschen schöpfungsmäßig eingepflanzten, ererbten Art gegeben. Sieht man in dieser die Norm, die rein zu entfalten Ziel und Aufgabe der Erziehung sein soll, so ist Richtung und Weg der Erziehung vorgeschrieben. Denn diese geistigen und seelischen wie die charakterlichen Anlagen sollen als urtümliche Antriebe zur Wirkung gelangen; sie sollen nicht verändert, sondern entwickelt werden und zwar durch gelebtes Leben des Miteinander von Menschen gleicher Art, durch beispielhaftes Vorleben bereits geformten Lebens durch ihre Führer, durch die unmittelbare Kraft der Gemeinschaft, durch das Ergreifen des Lebensgehaltes im Symbol, also daß der junge Mensch die formende Kraft der Volksart nicht erkennend, sondern vernehmend in und mit dem Lebensprozeß in sich aufnimmt und so, von ihr erfüllt, erzogen wird. Was diese Erziehung nicht erfaßt, nicht erfassen will und nicht erfassen darf, wenn sie nicht sich selbst aufheben will, ist das ganze Gebiet dessen, was mit dem Worte Reflexion umschrieben werden kann.

Ein gefährliches Wort! Zwar wird es in diesem Zusammenhang nicht im Sinne von Kontemplation und beschaulicher, betrachtender Haltung gebraucht. Wohl aber soll es den tiefen Zug des Deutschen bezeichnen, der ihn treibt, von seinem Handeln und Verhalten sich Rechenschaft zu geben vor sich selbst; den Zug, der ihn drängt, sein Verhältnis zu den Dingen der Umwelt, zum andern, zum Volk, zum Ewigen vor seinem Gewissen zu rechtfertigen. Das Leben trägt seine Wahrheit in sich selbst und ebenso die Erziehung, wenn sie formendes Leben ist. Diese Wahrheit bedarf der Rechtfertigung nicht. Und dennoch will deutsche Art Rechtfertigung. Auch dies gehört zum Wesen, zur Norm des deutschen Lebens, ist Bedürfnis seiner Natur und verlangt sein Recht. So tritt aus unserem Wesen eine Forderung an die Erziehung heran, der ebensowenig mit den Mitteln eines auf

5) Hierauf legt Weinstock, Die höhere Schule im deutschen Volksstaat, den größten Nachdruck.

die Befriedigung der Lebensnotdurft des Volkes blickenden Unterrichts genügt werden kann wie mit den Mitteln der durch Leben, Beispiel und Symbol erziehenden Staatsjugend. Vielmehr steht jenes reflektive Bedürfnis des Deutschen nach Rechtfertigung in Widerspruch zu beiden. Und es ist eine Gefahr, da es eine Schwäche werden kann, die das ganze Erziehungswerk bedroht. Gerade im Jugendlichen kann die Reflexion ziellos werden, kann in Weltschmerz und Tatenscheu enden, in bequemer Beschaulichkeit, Ästhetentum, romantischem Verfließen in Gestaltlosigkeit oder in spezialistischen Liebhabereien. Der Weg der Deutschen durch die Jahrhunderte hat gezeigt, daß unsere größte Tiefe und unsere stärkste Kraft, durch die wir die Welt reich gemacht haben an edelsten Werken wie kein anderes Volk, auch unsere schlimmste Schwäche sein und uns zu Träumern machen kann, die sich selbst verlieren. Redet aus unserem Schicksal unsere Natur, so läßt sich ihre Stimme nicht überhören. Am wenigsten darf es die Erziehung der Jugend. Sie muß der Gefahr begegnen, und es gibt dafür nur einen Weg: Das Verlangen des Jugendlichen nach Rechtfertigung zu schützen vor der Gefahr der Selbstbespiegelung und es auszurichten an der Gesundheit der Sache. Hierin ist die Möglichkeit und die Pflicht der höheren Schule gegeben, für den gesamten Zweck der Staatserziehung den Beitrag zu leisten, der ihr nach ihrem Wesen zufällt. In diesem Bereich ist ihr die seelische und geistige Gesundheit der Jugend anvertraut.

Doch wie an der Sache zur volkgegebenen Norm erziehen durch Reflexion? Ausdrücklich sei das Mißverständnis abgewiesen: nicht handelt es sich um individuelle Norm, sondern um die Gesetzlichkeit des Volkes; nicht um Bildung zu sich selbst oder zu harmonischer Persönlichkeit, sondern um Bildung zum Glied des Volkes. Wie aber dann der Weg zur normbestimmten Gliedschaft, wenn sie nicht als Lebenstatsache hingenommen, sondern der Rechtfertigung durch Reflexion unterworfen wird?

In jedem gesunden jungen Menschen steht einmal die Frage nach dem Warum? auf und verstummt nicht mehr. Was ist all das, was man Leben, Welt nennt? Was ist ihr Sinn? Der junge Mensch will Wahrheit. Er tritt an die Dinge und Menschen heran, vermeinend, er wolle sie ergründen. In Wirklichkeit, weil er wissen will, wer er selbst ist. Denn das ist das große Erwachen des jungen Menschen zu sich selbst, daß er das Außen als etwas Fremdes, Unverstandenes Rätselhaftes und Bedrängendes, dem er standhalten muß, erlebt und erfährt. Menschen und Dinge sehen ihn an und fordern von ihm, daß er mit ihnen fertig wird. Darum fragt er. Schon indem er fragt, was dies alles sei, was in Wahrheit dahinter stecke, antwortet er nach seiner Art. Der Flache fragt flach, der Tiefe tief, und die Frage schon zeigt, wes Geistes Art der Fragende ist. Und jede Handlung, jede Tat, jeder Gedanke, und sei er noch so flüchtig, ist eine Antwort. Denn in all diesem antwortet er auf die Frage der Welt außer ihm nach dem Maße dessen, was in ihm ist. Je tiefer aber sein Nachsinnen über Menschen und Welt dringt, um so tiefer aus dem Innern muß die Antwort gegeben werden, im praktischen Handeln genau ebenso wie im theoretischen Denken. Nie aber kann er anders antworten, als er ist. Indem er antwortend handelt und antwortend

denkt, erfährt er, wer er ist, ob gut oder böse, stark oder schwach. So gestaltet er in all dem Erfahren der äußeren Welt sich selbst nach seiner Art, und er wird sich bewußt, was er eigentlich seinem Wesen nach zu sein bestimmt ist.

Die Jahre dieses Werdens sind der Gefahr des Irrens voll. Nicht jedem ist gegeben, in blinder Sicherheit den Weg zu sich selbst zu gehen, und vor allem die Gefahr ist groß, daß der Jugendliche sich vereinzelt und vereinsamt, da allzu nachdrücklich die Welt als etwas Fremdes ihm entgegentritt. Beidem zu begegnen muß die Erziehung bedacht sein. Wollen wir dem jungen Menschen das feste Richtmaß geben, nach dem er das rechtfertigende Urteil über sich, sein Wollen, sein Tun und über die ihn umgebende Welt finden kann; und wollen wir ihn aus der Vereinzelung herausreißen, ihn in die Gemeinschaft der Deutschen hineinbinden, so bedarf es der stärksten Kräfte. Er muß die Norm deutscher Art erfahren und erkennen, damit er sich an ihr messen und aus ihr Beglaubigung für den Wert seines Handelns gewinnen kann; und er muß erfahren und erkennen, daß er im Grunde nicht anders ist als das Leben um ihn, daß es im Gegenteil auch ihn hält, umfängt, durchpulst. Unendlich viel, was gerade in dieser Hinsicht die Erziehung der Staatsjugend ihm schenkt. Sie ist ein Halt und spricht dennoch nicht das letzte Wort, da das suchende Fragen nach Rechtfertigung auch ihren Gehalt betrifft. Denn mag auch jedes Geschlecht, die Einzelnen nicht anders wie die Gemeinschaft, als Erbe unserer Vorfahren deutsche Art und deutsches Wesen unverlierbar und unverwischbar in sich tragen, die Stimme des Blutes zu vernehmen bleibt doch eine vor jeder neuen Lage neu zu lösende Aufgabe. Immer bleibt die Frage durch die Tat zu beantworten, wieweit in jedem einzelnen und in jeder zeitgebundenen Gemeinschaft das Deutsche in ursprünglicher Reinheit waltet; und nie kann die Frage nach der Wahrheit und Echtheit vor irgendeiner mit Schwächen und Fehlern behafteten vergänglichen Erscheinungsform haltmachen. Immer muß der Einzelne und die Gemeinschaft die Rechtfertigung suchen vor dem ewigen Bilde des ewigen Deutschtums. Über die Zeiten hinaus muß deshalb die Erziehung greifen, um den heranwachsenden Menschen das letzte Wort der Rechtfertigung finden zu lassen. Dort erklingt es, und eben dort auch findet der ringende junge Mensch die Versicherung der mit allen Einzelnen auch ihn umfassenden Lebenseinheit, wo das Volk gleich den jetzt lebenden Deutschen gefragt und geantwortet hat: in seinen gestalteten Werken.[6])

Was auch der Deutsche geschaffen hat, es ist aus demselben Grundverhältnis entsprungen, in dem der jugendliche Mensch steht. Dinge und Menschen und das

6) Für diese und die folgenden Ausführungen ist zu beachten, daß wegen der gedanklichen Klarheit der Antwort auf das oben formulierte Problem, was nämlich der Unterricht für die Gesamterziehung zu leisten vermag, hier begrifflich scharf getrennt ist, was in der Wirklichkeit in zahlreichen Abstufungen ineinander übergeht. Wie die Schule nicht nur unterrichtet, sondern auch erzieht, genau ebenso erzieht die Staatsjugend nicht nur, sondern unterrichtet auch. Nicht was die eine und die andere „auch" tut, steht zur Erörterung, sondern was ihrem Wesen nach den Kern ihres Handelns ausmacht. Wie die Schule beteiligt ist an der Erziehung durch lebendige Gemeinschaft, so führt natürlich auch die Staatsjugend durch ihre Schulungsarbeit in das Erfassen des geistigen Erbes unseres Volkes ein.

göttliche Geheimnis hinter beider Welt, sie haben immer aufgerufen zum Handeln, sei es in praktischer Tat, zum denkenden Ringen und Forschen, zu künstlerischer Bewältigung des Anspruches an den Menschen oder zum glaubenden Vollzug des göttlichen Willens. Wie aber der Deutsche handelte, er handelte nach seiner Art und prägte sein Werk nach der in ihm wirkenden lebendigen Norm. Alle seine Taten im Laufe der Geschichte, seine Werke, gleich auf welchem Gebiete, sind Zeugnisse dieses deutschen Geistes.

Die Werke an sich sind stumm; sie sprechen nur zu dem, der sie zu befragen versteht. Das Leben selbst, auf dem die Erziehung der Staatsjugend aufbaut, teilt sich unmittelbar dem Mitlebenden mit. Doch wer es auf seine Rechtfertigung befragt, macht es zum Gegenstand des Prüfens, des Sichtens, des Erkennens, stellt sich ihm gegenüber als Prüfender, Sichtender, Erkennender und scheidet sich von ihm. Darum erlebt der junge Mensch, sobald er das Leben suchend befragt, die Scheidung von dem Grund, der ihn bisher trug. Deshalb die Vereinsamung, die ihn in dem Augenblick überfällt, wo der Bruch sich vollzieht und er den Boden unter den Füßen weichen fühlt. Anders die Werke! Was auch Deutsche gelebt, gefühlt, gedacht, gekämpft und gelitten haben, uns ist es erhalten nur in der Sache, als Kunstwerk, als Buch, als Bericht. Sachen an sich sind tot. Leben werden sie nur dem, der das Organ hat, fragend an sie heranzutreten. Es macht keinen Unterschied, ob es sich um ein Feuersteinbeil der Urzeit, ob um das vollendetste Kunstwerk des Mittelalters oder der Neuzeit, ob um einen Dieselmotor handelt. Sie sind Steine oder Metall oder bedrucktes Papier oder ein Notenheft oder sonst etwas für den, der nicht das Leben zu vernehmen weiß, das sie einst geformt hat und in ihnen gebannt ist. Wie das auf seine Rechtfertigung befragte Leben sich dem Fragenden entzieht, ebenso öffnet sich das Sache gewordene Werk dem Fragenden und entläßt das Leben aus sich, daß es in dem Fragenden Leben entzündet. Den jungen Deutschen in dem Alter, wo er durch die naturgemäße Entwicklung zur Frage an die Welt und Menschen getrieben wird, an die Werke des deutschen Geistes führen heißt deshalb, ihn an eine neue Quelle des deutschen Lebens führen, daß er auch dort Gesetzlichkeit und Norm des Deutschtums findet; und es ist dasselbe Leben, das in anderer Gestalt ihm in der Erziehung der Staatsjugend entgegengetreten war. Wenn er als Deutscher sich in die Werke versenkt, aus ihnen die Art ihrer deutschen Schöpfer, die deutsche Norm ihres Schaffens und Seins erkennt, dann enthüllen sich ihm, dem Deutschen, die Züge der eigenen Art. Erkennen wird Wiedererkennen von sich selbst, und im Wiedererkennen erfährt er sich selbst als Glied des großen deutschen Ganzen. All sein reflektierendes Suchen und Fragen aber bindet sich an das in der ganzen geschichtlichen Tat des deutschen Volkes verkörperte Fragen und die in den gestalteten Werken niedergelegten Antworten der Meister. Der vereinsamt ringende junge Mensch findet so in der Gemeinschaft der Deutschen aller Zeiten die Lebenseinheit wieder, Richtung, Weg und Halt.

Irrtum wäre es, zu glauben, allein in der Geschichte und Geisteskultur unseres Volkes habe sich sein Leben und seine Gesetzlichkeit ausgeprägt. Raum

und Boden, die Welt der Dinge und der Natur, die Forderungen des eigenen Blutes, das Fremde anderen Volkstums und anderer Zeiten, das Reich abstrakten Denkens und der Glaube, sie sind immer gewesen und haben den Deutschen aufgerufen, daß er sich mit ihnen auseinandersetze, antworte auf ihren Anspruch. Ihnen allen gegenüber hat sich der Deutsche in der für ihn eigentümlichen Weise verhalten und ist in der Erprobung an ihnen zu der dauernden Haltung seines Volkstums gelangt, indem er in Aufnahme und ablehnendem Kampf sich entfaltete und, sich entfaltend, in immer klareren Umrissen die Gestalt seines Wesens, seine innere Form und Gesetzlichkeit gewann. Will man daher an den Werken der Deutschen die Jugend zur Gewißheit der nationalen Norm erziehen, so müßte man eigentlich den ganzen Umkreis umfassen, in dem jene Auseinandersetzung mit der Welt sich abspielte. An welchem Teilbezirk nun die Arbeit beginnt, ob an der heimischen Geschichte und Kunst oder an dem Verhältnis zu den andern Völkern oder an dem zur Natur und dem denkenden Bewältigen der Natur durch die Wissenschaften, ist schließlich gleich, wenn nur das eine große Ziel nicht aus dem Auge schwindet, in allem und jedem den Deutschen zu suchen, der sich im Werk verwirklichte, und seine Art, der Welt gegenüberzutreten. Das heißt aber, und dies ist entscheidend: nicht genügt es für die Erziehung, daß der Schüler die Werke an sich erfaßt, jenes Was?, das die Deutschen im Durchgang der Zeiten geschaffen haben; das ist nur die Vorstufe, und allemal gilt es, darüber hinaus auch das Wie? und Warum? des Schaffens und Gestaltens aufzudecken.[7]) Denn in dem Wie und Warum? drückt sich das Gesetz, die Norm des Schaffenden aus, findet das Suchen des Jugendlichen nach sich selbst die Antwort.

Das schließt eine letzte Forderung in sich. Das Wie? und Warum? des Deutschen ist auch der Weg zur Frömmigkeit des Deutschen. Die geistige Wirklichkeit unseres Volkes ist nicht zu denken ohne ihre Wurzeln in der Religion. Unsere ganze Geschichte ist ein einziges Zeugnis der Tatsache, daß unsere Existenz dasselbe ist wie unsere religiöse Existenz, und von jeher war es unsere Art, daß wir jenseits der greifbaren und verstehbaren Wirklichkeit von einer anderen und eigentlichen wußten. Wer es gut meint mit unserer Zukunft, wird darum auch wollen, daß das kommende Geschlecht ebenfalls in diesen tiefsten und sichersten Mutterboden unseres Seins sich hineinlebt. Heute wie zu allen Zeiten ergeht der Anruf Gottes. Daß der Deutsche immer geantwortet hat, wie er geantwortet hat, daran erlebt der jugendliche Mensch den innersten Kern der deutschen Norm, das Leben zu bewältigen.

Doch wie? Lebt hier nicht der aus vergangenen Jahren wohlbekannte normierte deutsche Mensch wieder auf? Der faustische oder gotische Mensch oder wie

---

7) Es ist vielleicht nicht ganz unnötig zu sagen, daß natürlich nicht gedacht ist, bei der Durchnahme des Pythagoras etwa könnten derartige Gesichtspunkte verwertet werden. Es ist auch gänzlich überflüssig, dauernd diese Dinge zu bereden. Wohl aber soll verlangt werden, daß auch im Mathematikunterricht, und in den anderen Fächern ähnlich, den Schülern deutlich gemacht wird, wie der Deutsche sich zu diesen Sachgehalten verhalten hat.

man ihn sonst genannt haben mag? Ja und nein! In jenen Versuchen, den Wesenskern der deutschen Lebenswirklichkeit begrifflich zu fassen, lag sicher etwas Berechtigtes. Wer aber wollte die Unzulänglichkeit jener Versuche leugnen! Daß unser Volk nicht bloß nach seiner biologischen Substanz etwas Dauerndes und sich selbst Gleiches ist, sondern auch nach seiner Eigenart und seinem Charakter, war gewiß ein gesunder Gedanke. Verfehlt war nur das einseitig gesehene begriffliche Schema, in das man die Tatsachen des geschichtlichen Lebens zu pressen gedachte, so daß die Fülle der Wirklichkeit „normiert" wurde. Zu den seltsamsten, wiewohl bezeichnendsten Irrgängen unserer jüngsten geistigen Entwicklung aber gehörte die Folgerung, die man daraus zog: weil die Enge dieser oder jener Formulierung nicht das Ganze der in vielfachem Wandel erscheinenden Gestalt des Deutschen zu umspannen vermochte, schloß man mit wahrem Frohlocken, es gäbe überhaupt keine dauernden Züge deutschen Wesens und keinen einheitlichen deutschen Charakter. Eine solche Relativierung des geschichtlichen Tatbestandes, die über dem Wechsel das Bleibende vergaß, trifft den Sachverhalt ebensowenig wie die schematische Normierung, die das Beharrende statisch verfestigt und den Fluß alles geschichtlichen Lebens übersieht.

Was in den vorstehenden Ausführungen unter der Norm innerer Gesetzlichkeit verstanden ist, drückt einmal Kolbenheyer treffend aus. In seiner Karlsbader Novelle läßt er Goethe die Worte sprechen[8]): „Als sei unser Eigenstes nicht mehr bei uns! Aber dort, wo wir es suchen, ist es niemals zu fassen, als griffen wir nach Wolken. Wir jagen unserem Urbilde nach so qualvoll, wie die Pflanze heiter und friedsam dem ihren nachwächst. Das scheint mir eigenstes Verhängnis der Menschen. Ein göttliches Verhängnis vielleicht! — Könnten wir je erreichen, was vor uns schwebt, ich glaube, die Welt müßte still stehen, und Gott hätte sich wiedergefunden, dieser verausgabte Gott. So mag es eine Sehnsucht sein, unter der wir leiden." — Unser Urbild, unser „Eigenstes" finden, das ist es, worum es geht. Wir haben es, und das Volk als Ganzes hat dieses „Eigenste", doch nicht als gesicherten Besitz. Wir haben es als lebendige, formbestimmte Kraft, die nach ihrer Gesetzlichkeit die Formen des Lebens hervortreibt; als eine Kraft, der das Volk und alle seine Glieder gehorchen, weil sie das Gesetz alles ihres Lebens ist. Wir haben dieses unser Eigenstes als etwas Werdendes, als ein Soll, um dessen Befreiung von verfälschenden Zutaten und verführerischen Einflüssen, um dessen immer reinere Darstellung in dem gläubigen Vertrauen zu der naturgewollten Art unseres Lebens zu ringen sinnvoller Zwang unseres Daseins ist. Und wir finden es nicht allein in dem eigenen Innern als die schlechthin beherrschende Gewalt, die uns treibt und der wir gar nicht zu entgehen vermögen; es liegt auch allenthalben offenbar, wo Deutsche geschaffen und gestaltet haben, am reinsten und lautersten in den Werken unserer Meister. Diese innere Gesetzlichkeit deutscher Norm ist erfahrbar als höchste Realität, auch wenn kein begriffliches Schema je imstande sein sollte sie zu fassen.

Mit diesen Ausführungen aber ist für den Unterricht das Gesetz gefunden.

8) Kolbenheyer, Karlsbader Novelle, bei Langen, „Die kleine Bücherei", S. 49.

Dem jugendlichen Menschen, der zur Verwirklichung der nationalen Norm in sich und seinem Tun erzogen werden, der durch die lebendige Gemeinschaft der Staatsjugend zur Ausbildung der naturhaft in ihm angelegten Norm heranreifen sollte, der aber aus der deutschen Tiefensehnsucht die Fragen nach Welt, Menschen, Gott und der Rechtfertigung seiner selbst und seines Tuns aufwarf, dadurch in die Jugendeinsamkeit und in die Verworrenheit des Zweifels geriet, der also die Sicherheit seines inneren Gesetzes verlieren konnte, diesem jungen Menschen gilt es, an den Werken unseres Volkes das Wie? deutschen Schaffens zu zeigen, an dem Wie? die Antwort auf die deutsche Art zu fragen, an Fragen und Antworten das Wesen deutschen Lebens. Der Sinn hiervon ist nicht ein Erkennen bloß; er geht viel weiter, will, daß der Jugendliche sich selbst als gleichen Wesens mit dem in den Werken gebannten Leben erfährt und deshalb als gebunden durch die Lebenstatsache wesensgleichen Seins. Wenn er betrachtend, nachsinnend, arbeitend, denkend allmählich zu immer reinerer Anschauung des Deutschen in den Werken des deutschen Volkes gelangt; wenn die Norm, die allem deutschen Schaffen und Leben innewohnt, immer offener sich ihm entschleiert, dann soll er sich mit wachsender Klarheit bewußt werden, daß des Volkes Norm als herrschende Kraft eigener Norm in sich auswirken zu lassen allein seinem Willen aufgegeben ist.

So erfüllt der Unterricht seinen Zweck im Gesamtaufbau der staatlichen Erziehung. Äußerlich mag er noch so wenig sich gegenüber dem früheren unterscheiden. Nach wie vor mag man fremde Sprachen, Naturwissenschaften, Mathematik, Erdkunde, Geschichte und Deutsch betreiben. Alles unterrichtliche Handeln hat trotzdem einen anderen Sinn, eine andere Hoheit. Denn alles mündet aus in der einen großen, uns durch unser geschichtliches Schicksal auferlegten Aufgabe, die Jugend zur Deutschheit zu erziehen, damit in ihr das Volk seine Dauer gewinnt. Das aber bedeutet, angewendet auf die Arbeit unseres Alltags, Pflichterfüllung im Kleinsten. Lehren, Lernen, Wissen, Können, Fertigkeiten, Denken und die Ausbildung aller geistigen Fähigkeiten Schritt für Schritt, in unablässiger, mühseliger und scheinbar oft dem großen Ziel entlegener Arbeit ist notwendig. Denn wenn wir den Gehalt der Werke unseres Volkes heben wollen, müssen wir zuvörderst lernen, ihn heben zu können. Lauter und unverfälscht, unbeeinflußt von unserem Meinen und Wünschen müssen wir die Werke erfassen, dürfen nicht voreilig unser Gutdünken, unsere Willkür und Subjektivität vor die getreue Arbeit an der Sache stellen. Denn es soll nicht vorlaut unsere eigene Ansicht über die Werke gesagt werden, sondern wir müssen in Ehrfurcht vor dem Schaffen des deutschen Geistes die Werke befragen, was sie uns sagen wollen. Antworten werden sie der ehrfürchtigen Frage, dem vorlauten Schwätzer aber schweigen. Diese getreue Arbeit aber heißt Zucht an uns selbst, Dienst an der Sache, ganze Hingabe an die Arbeit um ihres nationalen Wertes und Sinnes willen. Dies heißt Zucht wissenschaftlicher Arbeit, wissenschaftlichen Denkens im Kleinen, damit am Ende das Große gelinge. Das ist die Gesundheit sachlicher Arbeit, die vor Verschwommenheit bewahrt, die Reflexion vor dem Verfließen in un-

verbindliche Selbstgenügsamkeit schützt, das Suchen nach Rechtfertigung des eigenen Tuns durch das Beispiel der großen Deutschen zur Kraft und Tiefe führt und den Zugang öffnet zu unserer Religion und dem deutschen Ringen, sie stets neu zu gewinnen.

Darum die Antwort auf die Frage, wozu unterrichten? Weil der Unterricht ein unentbehrlicher Bestandteil der staatlichen Erziehung zum Volk ist; notwendig zunächst für die Notdurft unserer äußeren Existenz, damit wir Menschen haben, die dem Volk im Kampf um das Dasein dienen können. Notwendig, damit das Volk zur Dauerhaftigkeit seiner inneren Gesetzlichkeit gelange. Weil tief im deutschen Wesen das Bedürfnis nach Rechtfertigung des Lebens angelegt ist, weil unser Volk nicht Ruhe findet, ohne des Sinnes gewiß zu sein, deshalb muß der Staat in Schule und Unterricht das Organ schaffen, dieses Bedürfnis recht zu leiten. Was in der Wirklichkeit unmittelbaren Erlebens der junge Mensch in der Erziehung der Staatsjugend ergreift, muß der Unterricht aus den Werken geformten Lebens ihm zu neuer und vertiefter Wirklichkeit erheben. Daß der Jugendliche sich selbst in dieser Wirklichkeit findet, dazu unterrichten wir.

Der katholische Begriff der Kirche.

Von

Robert Grosche.

Das religiöse Problem der Christenheit liegt heute in dem Wesen und der Wirklichkeit der Kirche. Zu Anfang unseres Jahrhunderts noch konnte der berühmteste evangelische Theologe Deutschlands über „das Wesen des Christentums" schreiben, ohne eigentlich im Ernst das Wort Kirche in den Mund zu nehmen, und die Antwort auf Adolf Harnacks Buch, der „Christus" von Hermann Schell, dem damals gefeiertsten katholischen Theologen in Deutschland, war, so reich das Buch auch heute für uns noch ist, doch so sehr dem Geist der Zeit verhaftet, daß auch diese katholische Antwort an der Kirche mit einer nicht zu übersehenden, heute geradezu als peinlich empfundenen Verlegenheit vorüberging. Heute ist das anders: Wer heute nach dem Christentum fragt, der fragt nach der Kirche. In der katholischen Theologie, um die es hier allein gehen soll, hat in den letzten zwanzig Jahren die wesentlichste Arbeit der Erkenntnis der Kirche gedient. Die innerkirchliche, an die religiöse Reform Pius X. († 1914) anknüpfende Erneuerung, hat auch die Theologie zu den Quellen (ad fontes) zurückgerufen und die lex orandi aufs neue als lex credendi fruchtbar gemacht.[1])

1) Die liturgische Bewegung, die in Deutschland zunächst von der (ihrerseits durch Belgien angestoßenen) Abtei Maria Laach getragen war, hatte ihre Vorläufer in den Arbeiten der französischen Benediktinerabtei Solesmes (Abt Prosper Guéranger), von der beeinflußt schon 1885 der Beuroner Benediktinermönch Anselm Schott sein lateinisch-deutsches Meßbuch herausgab, das heute zum Meßbuch der deutschen Katholiken geworden ist (in vorzüglicher Bearbeitung und Ausstattung der „Jubiläums-Schott", Frbg., Herder). Von den Arbeiten der Abtei

Ganz von selbst hat dann mit der altchristlichen Liturgie auch die Theologie der Kirchenväter wie für das religiöse Leben so auch für das theologische Denken eine neue Bedeutung gewonnen.[2]) Es vollzog sich ein heute an vielen Stellen sichtbarer Bruch mit der seit dem XVI. Jahrh. in Theologie und Leben durch den Angriff der Reformation auf die Abwehr und Verteidigung hingedrängten apologetischen Haltung — ein Bruch, der besonders deutlich beim Begriff der Kirche sich darin zeigt, daß in dieser neueren Zeit gegenüber dem „nachtridentinischen, polemischen, juridischen" Kirchenbegriff, der eine Reaktion gegenüber dem reformatorischen Begriff der unsichtbaren Kirche darstellte, der „paulinische, urchristliche, mystische Kirchenbegriff" wieder in den Vordergrund trat, mit dem Ergebnis freilich, daß zunächst zwei Kirchenbegriffe mehr oder minder unvermittelt nebeneinander gestellt worden sind, ohne daß eine theologische Verknüpfung beider Begriffe völlig gelungen wäre.[3]) Diese Wiederentdeckung des mystischen Kirchenbegriffs war durch zwei deutsche Theologen des XIX. Jahrh. vorbereitet, nämlich Johann Adam Möhler (1796—1838) und Matthias Joseph Scheeben (1835—1888), die in unserer Zeit zu neuer Wirkung gekommen sind.[4])

In der Stille des Tübinger Konviktes griff der 23jährige Möhler für das Verständnis der Kirche auf die Theologie der Väter zurück. Zwar rangen in seinem Denken noch Aufklärung und Romantik in merkwürdiger Weise miteinander, so daß er wie kein zweiter auf der Grenzscheide zweier Zeitalter zu stehen scheint; aber dieser große Theologe war mit einer so außergewöhnlichen Kraft der Unterscheidung begabt, daß er ohne Schaden aus den Quellen der beiden großen geistigen Bewegungen zu schöpfen vermochte. In einer bewundernswerten, in der Folgezeit von keinem katholischen Theologen mehr bewiesenen

---

Maria Laach sei erwähnt: die an weitere Kreise sich wendende Sammlung „Ecclesia orans" (Frbg., Herder), das Sammelbuch „Die betende Kirche" (Bln., Augustinusverlag), die Schriften von Abt Ildefons Herwegen, besonders „Alter Quellen neue Kraft" (Frbg., Herder). Für den Durchbruch der liturgischen Bewegung in der Jugend waren vor allem entscheidend die einschlägigen Schriften Romano Guardinis, besonders „Der Geist der Liturgie" (Frbg., Herder) '19. Die wissenschaftlichen Arbeiten von Maria Laach sind gesammelt in den „Liturgiegeschichtlichen Forschungen" und im „Jahrbuch für Liturgiewissenschaft" (seit '19; beide Münster, Aschendorff). Für die theologische Durchdringung wurden von der größten Bedeutung die Arbeiten von Odo Casel, unter ihnen zusammenfassend das „Christliche Kultmysterium".

2) Vgl. die reichhaltige „Bibliothek der Kirchenväter" (Mchn., Kösel & Pustet), von der eine neue Folge im Erscheinen begriffen ist.

3) Bernhard Bartmann, Lehrbuch der Dogmatik II. 4., 5. Aufl. (Frbg., Herder, '21), S. 121—142.

4) Die betr. Werke liegen in Neuausgaben in der Sammlung „Klassiker der katholischen Theologie", herausgeg. von Heinrich Getzeny (Mainz, Grünewaldverlag) vor, und zwar: Johann Adam Möhler, Die Einheit in der Kirche oder das Prinzip des Katholizismus, Text der Urausgabe mit Nachträgen aus den Manuskripten, bearbeitet von E. J. Vierneisel ('25). J. M. Scheeben, Die Mysterien des Christentums. Unveränderter Abdruck der Erstausgabe von 1865, hrsg. von Jos. Weiger ('25). In der gleichen Sammlung erschien auch Friedrich Pilgram, Die Physiologie der Kirche. Forschungen über die geistigen Gesetze, in denen die Kirche nach ihrer natürlichen Seite besteht. Neuausgabe '31, mit wertvoller Einleitung von Werner Becker.

Offenheit gegenüber der Zeitphilosophie, die an die Haltung der Kirchenväter gegenüber dem Neuplatonismus oder der großen Scholastiker gegenüber dem arabischen Aristotelismus erinnert, entnahm Möhler mit einer selbstverständlichen Souveränität die Bausteine für seine theologische „Konstruktion" der Kirche der Philosophie des deutschen Idealismus, und so entwickelte er in seiner frühen Schrift „Die Einheit der Kirche oder das Prinzip des Katholizismus" einen Kirchenbegriff, der die Kirche wesentlich auf die Mitteilung und Einwohnung des Heiligen Geistes zurückführte: Die Kirche ist konstituiert dadurch, daß der Heilige Geist „den Gläubigen wesenhaft sich mitteilt" und die vielen „zu einem großen Gesamtleibe" verbindet, so daß eine „geistige Gemeinschaft" erzeugt, „eine Einheit aller" hervorgebracht wird. Die Kirche erscheint hier als die Verkörperung des Geistes Christi, die Hierarchie als freie Produktion des Gemeindegemütes und das Kirchenrecht als die verkörperte Liebe aller. Die idealistische Verkörperungsidee, die Möhler von Schleiermacher und Schelling übernommen hatte, ist damit „auf die äußerste Spitze getrieben".[5]) Ganz anders hat der um eine Generation jüngere rheinische Theologe Scheeben angesetzt. Wie Möhler knüpfte auch er an die Väter an; aber in Rom an der Gregorianischen Universität als Schüler des Germanicums gebildet, hatte er auch das Erbe der mittelalterlichen Scholastik in sich aufgenommen. Im Kampf gegen den — durch Georg Hermes auch in die katholische Theologie eingeführten — Rationalismus galt sein Bemühen der theologischen Erkenntnis jenes wesenhaft „übernatürlichen" Lebens, das die Kirche schlechthin zum „Mysterium" macht und als die „Fortsetzung" jenes „Geheimnisses" erscheinen läßt, „das früheren Zeiten und Geschlechtern verborgen war, jetzt aber den Heiligen geoffenbart ist ... Christus in euch, die Hoffnung auf die Herrlichkeit" (Kol. 1, 26. 27). Ausgehend von der Menschwerdung Christi hat Scheeben vor allem in den „Mysterien des Christentums" eine Lehre von der Kirche entwickelt, die die Einheit der sakramentalen und juridiktionellen Mutterschaft und Organisation der Kirche zu begründen und sowohl die sakramentale Wirksamkeit als auch die hierarchische Organisation der Kirche in ihrem inneren Zusammenhang verständlich zu machen versuchte. Den Bemühungen dieser beiden Theologen ist zunächst eine Wirkung in die Breite versagt geblieben — aus Gründen, die sowohl in der gesamten geistigen Lage als auch in der besonderen kirchenpolitischen Situation des XIX. Jahrh. lagen. Um so merkwürdiger ist es, daß das Vatikanische Konzil (1870) eine Konstitution über die Kirche vorbereitet hat, die von dem Gedanken des mystischen Leibes Christi und nicht von dem nachtridentinischen Begriff der Institution ausgeht. Von den zwölf Kapiteln des vom Konzil vorbereiteten Schemas ist wegen des ausbrechenden deutsch-französischen Krieges nur das elfte über den Papst zur Verhandlung gekommen und mit der Definition der päpstlichen Unfehlbarkeit am 18. Juli 1870 abgeschlossen worden. Infolge der darauf eingetretenen Ver-

5) Karl Eschweiler, Johann Adam Möhlers Kirchenbegriff. Das Hauptstück der katholischen Auseinandersetzung mit dem deutschen Idealismus (Braunsberg, Komm. Verlag Herder, '30). S. 60. Vgl. dazu Jos. Geiselmann in: Theol. Quartalschrift, Tbg. '32.

tagung blieb die Konstitution über die Kirche in den Akten, während das definierte Kapitel die Welt in nicht geringe Aufregung versetzte; aber auch für die Folgezeit trat dadurch der päpstliche Primat sowohl außerhalb wie innerhalb der Kirche derart in den Vordergrund, daß, besonders wenn sogar Katholiken selbst von der Papstkirche zu reden anfingen, der Eindruck erweckt werden konnte, die katholische Lehre von der Kirche erschöpfe sich in der Lehre vom römischen Papst als dem unfehlbaren Oberhaupt der Kirche. Daß dem nicht so ist, geht gerade aus dem vom Konzil vorbereiteten Schema hervor, das bewußt von der Kirche als dem mystischen Leibe Christi ausging. Die Wahl dieses Ausgangspunktes wird unter anderem damit begründet, daß gerade dieser „Begriff" am meisten schriftgemäß sei und die innere Wesenheit der Kirche treffe, so daß von ihm aus der Einwand entkräftet werde, die Kirche wende sich nur dem „Äußeren" zu, das doch nur dann verstanden werden könne, wenn man das Innere vor Augen habe, jenes innere Wesen, das sich mit dem Worte, die Kirche sei der mystische Leib Christi, am schönsten beschreiben lasse.[6])

Dieser Begriff des corpus Christi mysticum ist von der Theologie im Anschluß an die paulinische Formel (1. Kor. 12, 12ff.; Röm. 12, 4. 5) entwickelt worden. Die Grundlagen liegen bei den Kirchenvätern und den großen Lehrern des Mittelalters, die freilich die Kirche noch nicht in einem besonderen Lehrstück thematisch behandelt haben, aber in den Lehrstücken von Christus als dem Haupt des Menschengeschlechtes, von seinen Ämtern, den Sakramenten und dem Glauben, d. h. vor allem in der Christologie und Gnadenlehre die Elemente bereitgestellt haben, die von den späteren Theologen (insbesondere auch heute) zum Aufbau der Lehre von der Kirche verwendet worden sind.[7]) Die Kirche selbst hat sich bis heute noch nicht definiert. Abgesehen von der Frage, ob eine strenge Definition angesichts des wesenhaft übernatürlichen Charakters der Kirche überhaupt möglich ist, verdient die Bemerkung Beachtung, die Friedrich Pilgram schon zehn Jahre vor dem vatikanischen Konzil geschrieben hat, daß wohl erst unsere Zeit die Aufgabe habe, „zu einer prinzipiellen Auffassung der Kirche — Erkenntnis der Kirche in ihrer substantiellen Form — durchzudringen"; dabei betont Pilgram im Anschluß an den Protestanten Thiersch mit Recht, das Schweigen der mittelalterlichen Theologen über das Wesen der Kirche erkläre sich daraus, daß sie einem Zeitalter angehörten, „in welchem die faktische Existenz der Kirche eine so mächtige und unmittelbar gewaltige war, daß das in ihr verkörperte große Dogma einer theoretischen Explikation gar nicht zu bedürfen schien".[8])

6) Collectio Lacensis VII 578.

7) z. B. S. Thomas Aq., Summa theol. III 8,1 : tota Ecclesia dicitur unum corpus mysticum. Vgl. etwa auch III 19,4; 49, 1; De Veritate 29,4; 29,7 ad 11.

8) Pilgram, Physiologie der Kirche (Mainz, Grünewaldverlag '31) S. 442. Die einschlägigen Werke der Gegenwart sind folgende: Karl Adam, Das Wesen des Katholizismus. 7. Aufl. (Dssd., Schwann '34); Romano Guardini, Vom Sinn der Kirche (Mainz, Grünewaldverlag '34); Karl Feckes, Das Mysterium der heiligen Kirche. Dogmatische Untersuchungen zum Wesen der Kirche (Padrb., Schöningh '34; 2. veränd. Aufl. '35). Ludwig Kösters, Die Kirche unseres

Wenn heute eine solche „theoretische Explikation" von der katholischen Theologie als bedeutsamstes Anliegen angesehen wird und demgemäß die theologische Arbeit sich wesentlich auf die Erfassung der Kirche gerichtet hat, so knüpft diese Arbeit an die paulinische Arbeit des Leibes Christi an und versucht, von der Menschwerdung Christi als dem prinzipiellen Grund der Kirche aus, diese zu begreifen. Mit dem Bild des Leibes Christi ist schon bei Paulus auf das engste verknüpft das Bild der Brautschaft, indem Christus als der Bräutigam, die Kirche als die von ihm erwählte Braut gesehen wird. Als Braut Christi, die durch die Jungfrau Maria verkörpert wird, sieht auch der heilige Thomas von Aquin die Kirche, wenn er schreibt, daß durch die Verkündigung des Engels an Maria „eine Art geistlicher Vermählung zwischen dem Sohne Gottes und der menschlichen Natur" angezeigt werden sollte, und darum durch die Verkündigung die Zustimmung der Jungfrau „im Namen der ganzen menschlichen Natur" eingeholt wurde.[9]) Hier erscheint also Maria als die Stellvertreterin des Menschengeschlechtes, das in der Menschwerdung dem Sohne Gottes anvermählt wurde. Man versteht daraus, wie Maria in der Liturgie und in der Kunst als „Typus der Kirche" erscheinen kann. Es handelt sich hier um ein alttestamentliches Bild, das bei den Propheten (Hos. 1—3; Jer. 2, 2; Jes. 54, 5)[10]) auf das Volk Israel angewandt wird und im Neuen Testament (2. Kor. 11, 2; Eph. 5, 23; vgl. auch Offb. 19, 7. 8) auf das wahre Israel, die „Kirche aus Juden und Heiden", die sich der Sohn Gottes in geistlicher Brautschaft anvermählt hat, übertragen wird. Die Kirchenväter haben das Bild weitergeführt, in breitester Ausführlichkeit Methodios von Olympos († ca. 311) in seinem „Gastmahl"; in der Liturgie lebt es fort bis auf den heutigen Tag, so wenn die Kirche am Fest der Erscheinung des Herrn sagt: „Heute ward dem himmlischen Bräutigam die Kirche vermählt, denn im Jordan wusch er ab ihre Sünden; zur Königshochzeit eilen die Weisen, und am Weine, der aus Wasser ward, erfreuen sich die Gäste."[11]) Der Gedanke ist immer der gleiche: Christus hat in seiner Menschwerdung, indem er eine aus Maria der Jungfrau geborene menschliche Natur in der Einheit der göttlichen Person annahm, das ganze Menschengeschlecht sich anvermählt. Dadurch ist er der „neue Adam", das neue „Haupt" des Menschengeschlechtes geworden, das damit — als die Eva des neuen Bundes[12]) — sein „Leib" zu werden bestimmt ist. Schon der Apostel Paulus hat beide Bilder, das vom Bräutigam und der Braut und vom Haupt und vom Leibe, miteinander verknüpft, wenn er schreibt: „Der Mann ist das Haupt der Frau, wie Christus das Haupt der Kirche ist, er, der Erlöser seines Leibes" (Eph. 5, 23).

Glaubens. Eine theologische Grundlegung katholischer Weltanschauung (Frbg., Herder '35; brosch. 6,—; geb. 7,60). Das fundamentaltheologisch gerichtete Werk hat S. 141—160 eine „Dogmatische Wesensschau der Kirche". Ansgar Vonier, Das Mysterium der Kirche (Salzbg., Pustet '34). 9) S. Thomas Aq., Summa theol. III 30, 1.

10) Josef Dillersberger, Das Wort vom Logos (Salzbg., Pustet '35) S. 119f.

11) Brev. Rom., Ant. ad Benedictus in Epiphania Domini.

12) Viro dormienti Eva facta est, moriente Christo Ecclesia facta est, et illa de latere viri, quando latus lancea percussum est et sacramenta profluxerunt.

Die Kirche erscheint so von der Menschwerdung Christi aus als der „ganze Christus", wie der heilige Augustinus sich auszudrücken liebte.[13]) „Im Geheimnis der Menschwerdung wurde bereits die Kirche als organische Gemeinschaft grundgelegt."[14])

Der Gedanke dieser in der Menschwerdung Christi wurzelnden Gemeinschaft der Erlösten ist in unserer Zeit neu begriffen worden. Aus dem bösen Traum des Individualismus erwacht, haben auch die Glieder der Kirche ein neues Verständnis gewonnen für die Kirche als den mystischen Leib Christi, für die Gemeinschaft der Erlösung, aus der heraus und in die hinein sie durch das Wasser und den Heiligen Geist wiedergeboren werden, wie sie in der Gemeinschaft Adams geboren sind. Sie verstehen es wieder, daß die Voraussetzung der Kirche in der Menschwerdung des Wortes Gottes liegt, in der Tatsache, daß der Sohn Gottes Fleisch annahm aus der Jungfrau Maria, und daß er damit — die Empfängnis aus dem Heiligen Geist hebt dieses Moment wahrlich nicht auf — in der Kette der Menschheit als ein wirkliches Glied darin steht, wie der Stammbaum Jesu (Mt. 1, 1—17; Lk. 3, 22—38) deutlich bezeugt.

Die Kirche ist also nicht eine selbständige Wirklichkeit; sie steht nicht zwischen Gott und den Menschen als eine sachlich-dingliche Größe, die für sich eine Ehre in Anspruch nehmen könnte, die allein Gott gebührt. Sie ist kein „Absolutum", sondern ihrem Sein und Wirken nach auf Christus „bezogen". Sie ist Braut nur, weil der Bräutigam sie erwählt hat; sie ist „Leib" nur, weil das Haupt die Glieder „organisiert", d. h. zu einem Ganzen gefügt hat. Die Kirche ist nicht irgend etwas neben Christus, sie ist nur durch Christus und in Christus. Sie kann darum auch nicht von Christus gelöst werden. Christus ist und bleibt — auch nach seiner Himmelfahrt — ihr unsichtbares Haupt. Als solches baut er die Kirche auf durch seinen Heiligen Geist, den er den Seinigen zu senden versprochen hat, und durch den er in den von ihm beauftragten Organen seines Leibes wirkt. Die Kirche ist ἐκκλησία, d. h. Gemeinschaft der von Gott durch sein „Wort", nämlich den im Fleische erschienenen Christus „Berufenen", noch genauer: „Herausgerufenen". Durch diese Berufung sind die vielen ein Leib geworden: die Gemeinschaft untereinander wird konstituiert durch die in Christus gewirkte

---

13) S. Aug. in Ev. Joh. 18,1: Non enim Christus in capite et non in corpore, sed Christus totus in capite et in corpore. — In Ep. Joh. tr. 1,2: Illi carni adiungitur ecclesia, et fit Christus totus, caput et corpus. — En. in Ps. 138, 2: Totus itaque Christus caput et corpus, tamquam integer vir. — En. in Ps. II 30, 4: Fit ergo tamquam ex duobus una quaedam persona, ex capite et corpore, ex sponso et sponsa. Vgl. Adam 46ff.

14) Adam 49; noch in der 4. Aufl. hieß es „gesetzt" statt „grundgelegt". — Zum Kirchenbegriff Augustins, der die Auffassung Adams auf das stärkste bestimmt hat, vgl. das ausgezeichnete Buch von Fritz Hofmann, Der Kirchenbegriff des hl. Augustinus in seinen Grundlagen und in seiner Entwicklung (Mchn., Max Hueber '33). H. zeigt, wie die Entwicklung des Kirchenbegriffs bei Augustin bestimmt wird durch die Auseinandersetzung mit den drei gefährlichsten, damals Wesen und Existenz der Kirche bedrohenden Mächten, dem Manichäismus, dem Donatismus und dem Pelagianismus; die Kirche enthüllte sich Augustin nacheinander als autoritative Lehrkirche, weltumfassende Sakraments- und Liebeskirche und heilsanstaltliche Gnadenkirche.

Gemeinschaft mit Gott (vgl. 1. Joh. 1, 2. 3). Die Kirche ist also nicht von unten her zu verstehen, sondern von oben her. Sie ist nicht ein Gemächt der Menschen, weder eine rational um irgendwelcher Zwecke willen von Menschen gewollte und gestiftete „Gesellschaft", noch eine organisch aus natürlichen Kräften und Erlebnissen entstandene und gewordene „Gemeinschaft".[15]) Sie ist nicht soziologisch zu verstehen, sondern allein christologisch: sie baut sich vom „Haupt" aus auf; sie ist gegeben als objektive Wirklichkeit, als „Gnade" in dem Augenblick, in dem „das Wort Fleisch wurde" (Joh. 1, 14).

Wenn schon der heilige Paulus von der Kirche als dem Leibe Christi spricht, so legte er in diesem, ihm von der Zeitphilosophie vermittelten Bild, das er in der Kirche „erfüllt" sieht, den Nachdruck darauf, daß hier ein aus Gliedern bestehendes Ganzes gegeben ist, dessen Glieder bestimmte und besondere „Gaben" und damit auch besondere „Dienste" haben (1. Kor. 12, 4—29; Röm. 12, 4—8). Ganzheit des Leibes und Besonderung der Glieder erscheinen für den Kirchenbegriff, der an das paulinische Bild vom Leibe Christi anknüpft, gleich wesentlich. Die Gemeinschaft, die immer eine solche „in Christus" ist, verwirklicht sich sakramental im Opfer, das das von der Kirche dargebrachte Opfer Christi selbst ist. Gerade auch in diesem Opfer zeigt sich, daß die Kirche nichts von Christus Getrenntes, nichts neben ihm Stehendes ist: das M e ß o p f e r, das die Mitte des katholischen Kultus darstellt, ist nach der Lehre der Kirche nicht ein neues Opfer neben dem Kreuzesopfer Christi, das als ein für allemal vollzogenes auch nicht unzählige Male „wiederholt", sondern in sakramentaler Weise, d. h. in der Wirklichkeit des sakramentalen Zeichens, immer wieder gegenwärtig gesetzt wird. Das neue Verständnis der Kirche hat ein neues Verständnis des der Kirche wesenhaft zugehörigen Kultus mit sich gebracht.[16]) Das eucharistische Opfer ist im Bewußtsein der Gläubigen wieder viel stärker, als es in dem Zeitalter einer individualistischen Frömmigkeit der Fall war, auf die Gemeinschaft bezogen, und damit ist ein altchristlicher bis in die Zeit der Hochscholastik lebendiger Gedanke wieder bestimmend in das Bewußtsein der Gläubigen gerückt, denn wie schon das Wort „communio", das die von diesem Sakrament gewirkte Gnade bezeichnet, andeutet, weist das Sakrament der Eucharistie auf die auch von Paulus mit ihm in Zusammenhang gebrachte Einheit der Gläubigen hin: „Der Kelch, den wir segnen, ist er nicht die Teilnahme am Blute Christi? Und das Brot, das wir brechen, ist es nicht die Teilnahme am Leibe des Herrn? Weil es nun ein Brot ist, sind wir auch nur ein Leib, wir alle nehmen ja an dem einen Brote teil" (1. Kor. 10, 16. 17). Das äußere Zeichen (sacramentum tantum) von Brot und Wein weist hin auf den Inhalt (res) des Sakramentes, das Fleisch und Blut Jesu

---

15) Vgl. Feckes 146ff.; Adam 45; Arnold Rademacher, Die Kirche als Gemeinschaft und Gesellschaft (Augsburg, Hans W. Grabherr '31).

16) Neben den in Anm. 1 genannten Schriften ist besonders zu erwähnen die von Joh. Pinsk herausgegebene Zeitschrift „Liturgisches Leben" (Bln.-Charl., Selbstverlag des Herausgebers, Schlüterstr. 30). In dieser Zeitschrift kommen insbesondere die durch die liturgische Bewegung aufgeworfenen theologischen Fragen gebührend zur Behandlung.

Christi; dieses selbst ist aber nicht bloß Inhalt des Sakramentes, sondern auch seinerseits wieder Zeichen (res et sacramentum) und zwar für die letzte von der Eucharistie bezeichnete und bewirkte Gnade: die Wirklichkeit des mystischen Leibes Christi, der als das eigentliche „Ziel" dieses Sakramentes und damit des Opfers Christi und der Kirche erscheint.[17]) Wenn beim Opfer der Kirche nach der Liturgie auch die Engel teilnehmen, so bedeutet dies, daß die Kirche eine kosmische Größe ist, die schließlich alles in sich befaßt, da Christus gekommen ist, alles im Himmel und auf der Erde wieder herzustellen und mit Gott zu versöhnen (Eph. 1, 10; Kol. 1, 16. 20).[18]) Der mystische und der sakramentale Leib Christi gehören also unlösbar zusammen. Die an die liturgische Reform Pius X. anknüpfende innerkirchliche Erneuerung hat bewirkt, daß der wiederentdeckte mystische Kirchenbegriff nicht bloß eine Angelegenheit der Theologen geblieben ist, sondern in den weitesten Kreisen des Volkes ein neues Verständnis für die Kirche erwacht ist. Die Menschen, die sich von dem Papst sagen ließen, daß sie berufen seien, die Messe zu beten, nicht in der Messe zu beten, daß sie also berufen seien, das Opfer der Kirche als ihr eigenes Opfer in Christus zu feiern, haben nicht nur den auch in die katholische Frömmigkeit eingedrungenen Individualismus und Subjektivismus weitgehend überwunden, sondern auch wieder gelernt, daß sie als „auserwähltes Geschlecht, königliches Priestertum, heiliger Stamm und zu eigen erworbenes Volk" (1. Petr. 2, 9) vor das Angesicht Gottes treten. Die liturgischen Formeln bezeugen, daß das Subjekt des Betens in der Kirche nicht das „Ich", sondern das „Wir" ist, die Kirche selbst also als der mystische Leib Christi, das „Wir" der in Christus und durch Christus Verbundenen. Gerade auch hier wird aber wieder deutlich, wie sehr Christus als das Haupt der Kirche erlebt wird: Christus, der sich in der Menschwerdung mit dem Menschengeschlecht verbunden hat, ist der Mittler, durch den die Gläubigen Zutritt haben zum Vater, wie es besonders in den Schlußformeln der in der Kirche meist an den Vater gerichteten Gebete heißt. Christus ist das Haupt, in dem die ganze Fülle der Gnade wohnt, das Haupt des Leibes, von dessen Fülle alle Glieder die Gnade empfangen (Joh. 1, 16). Das besondere Priestertum, durch dessen „Dienst" das Opfer gefeiert wird, hebt das allgemeine nicht auf: der Priester erscheint beim Opfer als der Repräsentant Christi, als welcher er daran erinnert, daß Christus es ist, der die Gnade spendet und unter dem sakramentalen Zeichen die Glieder seines Leibes heiligt.[19])

Gewiß läßt sich die Kirche als die vom Heiligen Geiste gewirkte Gemeinschaft

17) S. Aug. Sermo VII (ed. Morin '17): Vos autem estis corpus Christi et membra. Quod accipitis, vos estis, gratia qua redempti estis. S. Thomas Aq., Summa theol. III 73,4: Hoc sacramentum ... significationem habet respectu rei praesentis, scilicet ecclesiasticae unitatis, cui homines aggregantur per hoc sacramentum et secundum hoc nominatur communia vel synaxis. — Missale Romanum, Postcom. in sabb. post dom. III. Quadrag. Quaesumus, omnipotens deus: ut inter eius membra numeremur, cuius corpori communicamus et sanguini.

18) Erik Peterson, Das Buch von den Engeln (Lpg., Hegner '35).

19) Feckes 73, 117.

der Christgläubigen bezeichnen, und in diesem Sinn hat die den Heiligen Geist als das Lebensprinzip der Kirche darstellende frühe Schrift Möhlers auch für unsere Zeit noch eine große Bedeutung, aber es darf nicht vergessen werden, daß der Heilige Geist das pneuma Christi ist. Der Sohn ist es, der den Heiligen Geist sendet. In dem entschiedenen Rückgriff auf die Menschwerdung des Sohnes Gottes, d. h. auf den historischen Christus, liegt darum der Fortschritt der heutigen Ekklesiologie gegenüber der idealistischen Konzeption des frühen Möhlers, die dieser selbst ja auch später preisgegeben hat. Wie seine „Symbolik" zeigt, hat er später erkannt, daß der Versuch, die Kirche von dem den Gläubigen einwohnenden Heiligen Geist aus zu „konstruieren", zu einem wirklichen Verständnis der sichtbaren Kirche, als welche Möhler die Kirche von Anfang an gesehen hat, nicht zu führen vermöge. In der „Symbolik" heißt es ganz im Gegensatz zur „Einheit in der Kirche": „Die Katholiken lehren: die sichtbare Kirche ist zuerst; dann kommt die unsichtbare: jene bildet erst diese. ... Als Christus das Reich Gottes zu verkündigen begann, war es nirgends vorhanden als in ihm und in der göttlichen Idee; es kam von außen zu den Menschen, und zwar zuerst zu den Aposteln, in welchen also das Reich Gottes durch das von außen her, menschlich zu ihnen sprechende Wort Gottes aufgerichtet ward, so daß es von außen in sie eindrang. Als diese durch den Mensch gewordenen Sohn Gottes von außen nach innen gebildet waren, ... führten (sie) auch ihrerseits als Werkzeuge des in ihnen wirkenden Christus von außen her das Bild des himmlischen Menschen in das Innere derjenigen, in welchen das Bild des irdischen Menschen ausgeprägt war." Hier gesteht auch Möhler: „Der letzte Grund der Sichtbarkeit der Kirche liegt in der Menschwerdung des göttlichen Wortes."[20]) Nach dem frühen, noch ganz von Schleiermacher beeinflußten Möhler war es umgekehrt das vom Heiligen Geist bewegte innere Leben, das freilich notwendig nach außen drängt, um sich in Schrift und Dogma auszudrücken, in Kultus und Rechtsformen zu verkörpern; allein bei dieser Auffassung erscheint das Äußere doch als mehr oder minder zufällig, und es gelang Möhler auf dieser Stufe — auf Grund seines spiritualistischen Ausgangspunktes — nicht, Inneres und Äußeres wirklich miteinander in Einklang zu bringen. Wohl erscheint hier der Bischof etwa als Verkörperung der die Gemeinschaft beseelenden Einheit des Geistes. Aber im Grunde wird die Verkörperung und „Äußerung" doch zur „Veräußerlichung", so daß für Möhler zuletzt die Verfassung der Kirche zum religiösen Leben im umgekehrten Verhältnis steht.[21]) Über diese, auch heute gern betonte Spannung zwischen Rechts- und Liebeskirche ist Möhler, wie gesagt, erst hinweggekommen, als er in der „Symbolik" die Kirche von der Menschwerdung aus zu begründen versuchte. Gerade diese Korrektur Möhlers an seiner Frühschrift darf heute nicht übersehen werden. Denn wer die Kirche nicht auf den Fleisch gewordenen Sohn Gottes begründet, der erst den Heiligen Geist sendet, auf daß dieser den mystischen Leib Christi bilde, wie er den natürlichen im Schoße der Jungfrau

20) J. A. Möhler, Symbolik[13] (Mainz '04, später Rgsbg., Manz) 419, 332.
21) Möhler, Einheit § 71.

gebildet hat, sondern auf den unmittelbar vom Vater ausgehenden und gesandten Heiligen Geist, der wird immer, wie auch die Ostkirche, die darum gegen das filioque sich zur Wehr gesetzt hat, das Wesen der Rechtskirche verkennen und wie die Spiritualen des Mittelalters in einer „Geistkirche" die durch die Menschwerdung Christi konstituierte Geschichtlichkeit der Kirche und damit auch dieser Welt in einer apokalyptischen Vorwegnahme des kommenden Äon zu transzendieren versucht sein.[22])

Wenn so die Kirche als die „Fortführung" der Menschwerdung Christi begriffen wird, dann kann die Aufgabe der Kirche nur die Fortsetzung der Sendung Christi sein. Diese Sendung aber bestand darin, der Welt das ewige Leben mitzuteilen (Joh. 10, 10). Gerade hierauf weist das vatikanische Konzil mit Nachdruck hin, wenn es sagt, der ewige Hirt und Bischof unserer Seelen habe die Kirche aufzubauen beschlossen, um das heilbringende Werk unserer Erlösung unvergänglich zu machen; darum habe er, wie er selbst vom Vater gesandt war, so sich Apostel auserwählt, auf daß in seiner Kirche Lehrer und Hirten seien bis zur Vollendung der Welt.[23]) In diesen Worten wird die ganze „Organisation" der Kirche auf das eine Werk der Erlösung bezogen. Wenn wir so der Kirche die eine Aufgabe zuweisen, das Evangelium zu verkündigen und dadurch den Menschen das ewige Leben zu vermitteln, das Brot der Lehre und des Lebens zu brechen, dann bestimmen wir die Sendung der Kirche eindeutig als religiöse Sendung, und wir rücken damit bewußt ab von dem auch in katholischen Kreisen lange Zeit beliebten Schlagwort von der „Kulturkraft" der Kirche, das freilich kennzeichnend ist für die Art des XIX. Jahrh., die Kirche zu sehen. Allein wer der Kirche an sich irdische Aufgaben setzt, welcher Art sie auch sein mögen, der säkularisiert sie, wie das, allerdings im Widerspruch zu den eindeutigen Kundgebungen der Päpste (Syllabus), ein kulturgläubiger Optimismus mit Begeisterung getan hat. Wenn die Kirche als solche auch um die irdischen Dinge sich gekümmert hat — etwa im Mittelalter, in dem das gesamte geistige und gesellschaftliche Leben unter ihrem unmittelbaren Einfluß stand —, so darf daraus nicht gefolgert werden, daß der Kirche, die hier bestimmte Zeitaufgaben übernommen hat, an sich eine solche Sorge für die Gestaltung des irdischen Lebens aufgetragen sei. Wenn anderseits heute im Zeitalter eines völkisch-staatlichen Totalitätsanspruchs, der im politischen Wirkraum Bestand und Wirksamkeit von Mächten anderer Art nicht mehr zuläßt, der Kirche, nachdem die Aufgaben der Bildung und der Armenpflege schon lange auf den Staat übergegangen sind, auch die letzten Möglichkeiten einer direkten Einwirkung auf die öffentlichen Positionen genommen werden, so können nur diejenigen darüber in Bestürzung geraten, die solche zeitbedingten Formen der Einwirkung für wesentlich gehalten haben. Der Prozeß der immer weitere Lebensgebiete ergreifenden Tendenz zur Ausschaltung der Kirche aus dem öffent-

22) Vgl. Ernst Benz, Ecclesia spiritualis (Stgt., Kohlhammer '33). Benz sieht die römische Kirche ausschließlich als Papstkirche. Da setzt der entscheidende Einwand des katholischen Theologen gegen das bedeutsame Buch an.

23) Conc. Vat. sess. IV, const. dog. I. De Eccl. Christi.

lichen Leben braucht durchaus nicht bloß negativ „als Entchristlichung und Verheidnischung“ gesehen zu werden; man kann ihn auch mit Ernst Michel[24]), der sich hierbei auf Peter Lippert SJ stützen kann, als die „notwendige Befreiung der profanen Gebiete und Mächte aus einer kurzschlüssigen, nur auf begrenzte Zeit möglichen direkten Verkirchlichung“ betrachten, „als Rückzug auf einen fruchtbaren Nullpunkt“, von dem aus die Aufgaben einer „neuen wurzelstarken Verbindung“ der Welt mit dem Christentum neu gewonnen werden muß. Es verdient doch sehr beachtet zu werden, daß die katholische Kirche nie, wie der Protestantismus — besonders in Deutschland —, Kirche und Welt völlig geschieden und ein Nebeneinander von eschatologisch orientierter unsichtbarer Kirche und weltlichen, in den Äon der Sünde und des Gesetzes gebannten Lebensordnungen, die unter der als remedium peccati sich erweisenden Zuchtgewalt des Staates stehen, gefügt, sondern gegen den „Laizismus“, der immer weitere Lebensbereiche von den durch die Kirche repräsentierten Heilskräften der Erlösung abgetrennt hat, sich zur Wehr gesetzt hat. Allein wenn der Papst Pius XI. gegenüber dem Laizismus das Königtum Christi erneut proklamiert hat, so bedeutet das doch keineswegs den Anspruch einer unmittelbaren Unterordnung der weltlichen Dinge unter die Herrschaft der Kirche. Im Gegenteil! Der Papst hat betont, daß Christus selbst die Gewalt über die irdischen Dinge den verantwortlichen Trägern im weltlichen Bereich nicht entrissen hat, um sie selbst in die Hand zu nehmen oder seinen Aposteln anzuvertrauen. Obgleich Christus „vom himmlischen Vater das ganz uneingeschränkte Recht auf die Schöpfung in solchem Maße besitzt, daß alles in seiner Macht steht, so hat er doch, solange er auf Erden wandelte, sich dieser Herrschaft gänzlich enthalten. Wenn die Enzyklika also betont, daß es „ein schmählicher Irrtum wäre, wenn man Christus als Menschen die Oberherrschaft über alle bürgerlichen Verhältnisse absprechen wollte“, so ist doch entscheidend, daß der Papst, um den Laizismus zu überwinden, nicht den Anspruch eines kirchlichen Imperialismus begründet, der die weltlichen Bereiche der Kirche unterstellt, sondern hier das Feld den Laien frei gibt, ein Feld, das als solches freilich unter der Herrschaft Christi steht. Damit hat Pius XII. die von Leo XIII. so nachdrücklich ausgesprochene Unterscheidung der beiden Gewalten, der kirchlichen und der staatlichen, bestätigt, von denen „die eine die Sorge für die himmlischen Dinge leitet, die andere die Sorge für die irdischen; jede ist in ihrer Art die höchste: beide haben bestimmte Grenzen, die durch ihre Natur und die ihnen gestellten Aufgaben bestimmt sind.“[25]) Diese Auffassung bedeutet die Ablehnung des poli-

24) Ernst Michel, Von der kirchlichen Sendung der Laien (Bln. '34).

25) Leo XIII., Enz. Immortale Dei (= Denziger, Enchiridion symbolorum). Schon das Decretum Gelasianum hat die beiden Sphären der geistlichen und weltlichen Gewalt, die auctoritas sacra pontificum und die regalis potestas scharf voneinander getrennt (Migne, PL XIX 42a), und selbst Bonifaz VIII. hat am 24. Juni 1302 Philipp dem Schönen gegenüber erklärt, „daß zwei Gewalten von Gott geordnet sind. Wer sollte also glauben, wir wären so töricht gewesen zu behaupten, der König habe seine Gewalt von uns?“ (Duae sunt potestates ordinatae a Deo; quis ergo debet credere vel potest, quod tanta fatuitas, tanta insipientia sit vel fuerit in capite nostro? Dicimus quod in nullo volumus usurpare iurisdictionem

tischen Monismus sowohl der antiken Polis, deren Totalitätsanspruch keine dem Staate gegenüber selbständige religiöse Wirklichkeit zuließ, als auch einer reinen Theokratie, die den Staat in der Kirche aufgehen läßt. Sie statuiert einen Dualismus, der für die Ordnung dieser Welt seit Christus in ihr erschien, wesentlich ist. Freilich so einfach diese theoretische Haltung zu sein scheint, in der Wirklichkeit gibt es nicht nur Schwierigkeiten und Zusammenstöße zwischen den beiden Gewalten, weil es die sogenannten res mixtae gibt, über die sich Staat und Kirche konkordatär einigen können, sondern weil schließlich alles irgendwie das Heil der Seele berühren kann. Wenn das aber geschieht, und nur soweit es geschieht, beansprucht die Kirche ein Recht an den weltlichen Dingen.[26])

Wenn die Kirche so wesentlich von der Menschwerdung Christi aus begriffen wird, ergibt sich von selbst, daß es wesentlich nur e i n e Kirche geben kann; einfach darum, weil es nur e i n e n Christus gibt. Wäre die Kirche nur eine Anstalt zur Befriedigung der religiösen Bedürfnisse der Menschheit oder zur sittlichen Erziehung der Masse, dann wäre es sinnlos, von einer grundsätzlichen und wesensmäßigen Einheit der Kirche zu reden; ja dann müßte es sogar grundsätzlich eine Vielheit von Kirchen geben, die jeweilig Ausdruck der Bedürfnisse und der „Art" der Völker und Zeiten wären. Die katholische Kirche sieht ihre Einheit ausgedrückt im Bekenntnis, im Kultus und in der Hierarchie. Als Symbol und Garant der Einheit erscheint vor allem der Papst. Allein diese im Papst sich äußernde Einheit bedeutet nicht einen absoluten, die Selbständigkeit der einzelnen „Kirchen" aufhebenden Zentralismus. Der Codex iuris canonici betont in seinem ersten Kanon, daß dieses römische Gesetzbuch nur die „lateinische Kirche" angeht. Hier tritt also im Rechtsbuch der Kirche selbst ein Kirchenbegriff auf, der nicht im theologischen, sondern im historischen Sinn zu verstehen ist. Wenn im Abendland von einer relativen Selbständigkeit einzelner „Kirchen" in diesem historischen Sinne nicht mehr gesprochen werden kann (wie sie etwa die Patriarchate des Ostens haben), weil der Papst der einzige Patriarch des Abendlandes ist, so ist die grundsätzliche Verfassung der Kirche damit doch nicht aufgehoben. Auch mit der durch die Unfehlbarkeitserklärung hervorgehobenen besonderen Stellung des Papstes sind die Bischöfe nicht zu bloßen Ausführungsorganen des Papstes geworden; denn die päpstliche Jurisdiktion absorbiert die bischöfliche nicht; die Bischöfe sind nicht „Stellvertreter" des Papstes oder Funktionäre ohne eigene Verantwortlichkeit, sondern sie sind — wie eine im Januar 1875 veröffentlichte, durch ein Schreiben vom 2. März des gleichen Jahres von Pius IX. ausdrücklich anerkannte Erklärung von 23 deutschen Bischöfen betonte — vom Heiligen Geist

regis. — Denz. 468 Anm.). Vgl. auch Leo XIII., Enz., Sapientiae Christianae: Ecclesia et civitas suum habet utraque principatum: propterea que in gerendis rebus suis neutra paret alteri, utique intra terminos a proxima cuiusque causa constitutos.

26) Auch das kirchliche Rechtsbuch betont immer wieder, daß ein solcher Eingriff in die weltliche Sphäre nur ratione peccati erfolge, z. B. CIC can. 1322 § 2, 1494, 1495 § 1. Es ist konsequent, wenn die Kirche es beansprucht zu entscheiden, wann eine solche Gefährdung des Seelenheils gegeben ist. Vgl. Jacques Maritain, Primauté du spirituel (Paris, Blond et Gay, '27).

eingesetzt, damit sie an der Stelle der Apostel als wirkliche Hirten die ihnen anvertraute Herde weiden und führen. Ebensowenig wird durch die Einheit, die im römischen Papst als dem gemeinsamen sichtbaren Oberhaupt der Kirche repräsentiert wird, die Besonderheit der einzelnen in die Kirche gesammelten Völker aufgehoben. Die Katholizität ist Einheit in der Fülle und Fülle in der Einheit. Die Kirche Christi ist „Kirche der Völker".[27]) Als solche ist sie am Pfingstfeste in die Erscheinung getreten gerade als Ablösung des um seines Unglaubens willen verworfenen einen auserwählten Volkes Israel. Die Einheit der Kirche hebt also die Besonderheit der Völker nicht auf, im Gegenteil: hier gilt das (freilich oft mißbrauchte) Gesetz, daß die Gnade die Natur nicht zerstört, sondern voraussetzt — und vollendet. Darum kann auch kein Volk als solches in der Kirche einen Vorrang beanspruchen: „Die Kirche ist weder lateinisch noch griechisch noch slawisch, sondern sie ist katholisch. Alle ihre Söhne sind vor ihr gleich, ob es Lateiner, Byzantiner oder Slawen oder Angehörige irgendeiner anderen Nation sind; sie haben ihren Platz vor dem Heiligen Stuhl."[28]) Wenn der gleiche Papst eine Beteiligung an den ökumenischen Verhandlungen (in Stockholm) abgelehnt hat, so geschah es aus der Überzeugung heraus, daß eine solche Einigung weder unter Absehung von Glauben rein auf dem Gebiet der „Werke" geschehen, noch in bezug auf die Lehre durch Angleichungen und Zugeständnisse erreicht werden kann.[29]) Im übrigen gilt in bezug auf die außerhalb der römisch-katholischen Kirche lebenden Christen das Wort Pius XI.: „Die abgesplitterten Teile eines goldhaltigen Berges sind selber goldhaltig."[30])

Die Einheit der Kirche fordert schließlich „ihre reale Identität durch alle Zeiten"; d. h. auch in der Folge der Zeiten muß die Kirche Christi sich als eine erweisen. Die Kirche ist begründet durch den im Fleische erschienenen Christus, der den Menschen das Wort Gottes verkündigt und sie damit zur Einheit des Glaubens zusammenbindet im Heiligen Geiste. Dieses Wort ist nach katholischer Auffassung den Aposteln übertragen, und keiner kann dieses zeugende Wort haben, als wer es von den Aposteln hat „durch die geistliche Zeugung der Weihe und durch die sie begründende Sukzession". Dadurch haben alle teil in verschiedenen Graden an dem einen der Kirche von Christus verliehenen Sakrament. „Jede persönliche Weihe ist nur eine Übertragung und Fortsetzung des ersten Aktes, durch welchen Christus Apostel als Bischöfe und Priester setzte, es ist keine neue Produktion des einmaligen, die Hierarchie zeugenden Aktes der göttlichen Schöpfungskraft." Stärker noch als Möhler und auch als die Ekklesiologen von heute hat der von Hegel und seinem Begriff der Wirklichkeit beeinflußte Friedrich Pilgram die Bedeutung des apostolischen Charakters der Kirche herausgestellt und damit versucht, die beiden Kirchenbegriffe, den mystischen und den juri-

27) Pinsk, J., Die Kirche Christi als Kirche der Völker (Paderborn, Bonifaziusdruckerei '35).

28) Motupr. Benedikt XV., Dei Providentis vom 1. Mai '17.

29) Bauhofer, O., Die Einheit der Kirche (Einsiedeln, Benziger '35).

30) Pius XI., Ansprache an italienische Studenten. Osservatore Romano vom 24. Januar '27.

dischen, von einem Punkte aus zu fassen.[31]) Das Amt in der Kirche hebt Christus als das Haupt der Kirche nicht auf, sondern macht ihn gerade als solches sichtbar; denn der Träger des Amtes ist nicht Exponent der Gemeinde, sondern Stellvertreter Christi. Gerade in der Hierarchie, die nicht von unten her wächst, sondern von oben her gesetzt wird, die ihre Gewalt nicht vom Volk, sondern von Christus hat, wird ausgedrückt, daß Christus der Herr der Kirche ist.[32]) Das Amt in der Kirche, als von Christus eingesetztes, durch die apostolische Sukzession mit ihm in wirklicher sakramentaler Verbindung stehendes Amt, ist eine ständige Mahnung daran, daß die Kirche immer und nur aus der von Christus empfangenen Gnade lebt, daß sie nie diese Gnade als verfügbaren Besitz hat, sondern sie immer neu von Christus empfängt. Auch heute ist dieser Ansatz freilich noch nicht zu Ende gedacht worden. Auch heute stehen die beiden Kirchenbegriffe noch mehr oder minder unverbunden nebeneinander.[33]) Ja, der Nachdruck liegt heute so sehr auf dem mystischen Kirchenbegriff, daß eine idealistische Verflüchtigung der Kirche als eine wirkliche Gefahr angesehen werden muß. Es geht, nachdem die Theologie, nicht unbeeinflußt von der phänomenologischen Philosophie, mit solcher Eindringlichkeit und solchem Gewinn nach dem Wesen der Kirche gefragt hat, heute darum, daß die Wirklichkeit der Kirche, d. h. schließlich nichts anderes als daß die Kirche in ihrer Geschichtlichkeit neu erfaßt und damit von dem vollendeten Reiche Gottes abgehoben wird. Die reine, vom Leibe Christi ausgehende Wesensbetrachtung kann dazu verführen, diese wesentliche Geschichtlichkeit der Kirche zu übersehen und damit den Zustand der Kirche „zwischen den Zeiten", zwischen der Himmelfahrt und Wiederkunft des Herrn um seinen eigentlichen Ernst zu bringen.[34]) Dieser etwa von Augustin[35]) so stark betonte Charakter des gegenwärtigen Zustands der Kirche wird verkannt, wenn die Kirche rein als Kirche des verherrlichten Christus gesehen[36]) und dabei übersehen wird, daß die Kirche auf Erden die Braut Christi ist, die auf die Wiederkunft ihres Bräutigams wartet.[37])

---

31) Wichtig ist hier die kleine, von der katholischen Theologie noch kaum beachtete Schrift von Erik Peterson, Die Kirche (Mchn., Beck '21).

32) Feckes 117. 33) Feckes 145—155.

34) Thomas Michels O. S. B., Das Heilswerk der Kirche (Salzbg., A. Pustet '35); vgl. insbesondere die Kritik von Ph. Dessauer in „Die Schildgenossen" '36, 2. Heft.

35) Vonier, A., Das Mysterium der Kirche (Salzbg., A. Pustet '34). — Über Kirche und Reich Gottes vgl. meinen demnächst in „Der katholische Gedanke" (Köln, Kath. Akademikerverband) erscheinenden Aufsatz.

36) Über den Status viatoris als den „Stand" auch der Kirche auf Erden vgl. die Einleitung zu Josef Pieper, Die Hoffnung (Lpg., Hegner '35).

37) Nach Abschluß dieses Aufsatzes erhalte ich das außerordentlich bedeutsame Buch von Dr. van der Pol, De Kerk in het Leven en Denken von Newman, in dem der Weg Newmans zur Kirche gerade von dem an die Inkarnation anknüpfenden neuen Kirchenbewußtsein aus dargestellt wird (Nienkerk, Callenbach '36).

Mensch und Welt
im deutschen Protestantismus der Gegenwart.

Von

Paul Horn.

Es ist gut, eine Umschau unter der theologischen Literatur unserer Tage mit einem solchen Buche zu beginnen, wie es uns Johannes Eilemann (Berlin-Neukölln) vorlegt: „Kämpfen und Glauben, Wege zu Gott und Volk, Zeugnisse und Bekenntnisse deutscher Menschen" (1).

Diese sehr umfangreiche und vielgestaltige Sammlung läßt Menschen aus verschiedenen Zeiten nebeneinander sprechen: von Gott und vom Volke, deutscher Seele, Arbeit, Selbstbehauptung, und diese großen Abschnitte sind organisch aufgebaut, z. B. der Teil „Volk" so: „Familie — Erziehung — Nation — Führertum". Es ist schön, das Gleichnis vom Weinberg einmal in der Umdichtung des Heliand zu lesen oder uns das Wort aus der Bergpredigt vom „Hungern und Dürsten" einmal ganz mit unseren eigenen Worten sagen zu lassen von Wilhelm Raabe. Das wird zur Selbstbesinnung und für gemeinsame Feierstunden vor allem der Jugend große Dienste tun. Die deutschen Menschen, die da zu uns reden von der Edda bis zu den Dichtern unserer Zeit, sind nicht einer Meinung; aus den großen Bildtafeln des Buches schaut uns „der Reiter im Bamberger Dom" ja auch anders an als der „Bergmann" von Rudolf Bellwig — die Einheit ist kein Abstraktum, kein Begriff, sie liegt ja nicht einmal im einzelnen Menschen, wie viel weniger im ganzen Volk; das Leben ist nun einmal, wie wir Luther am Schlusse des Bands sagen hören, „nicht ein Wesen, sondern ein Werden", nicht eine Ruhe, sondern eine Übung. Der Einheit wird man immer nur in dem Maße näher kommen, wie man hinter der Vielgestaltigkeit der „Meinungen" und der „Lehren" das eine schaffende, kämpfende, glaubende Menschentum begreift. Das ist die große Übung, zu der das Buch hinführt. Es will uns von einer bloß geschichtlichen Einstellung lösen. In der Einleitung steht das Wort von Paul Ernst: „Der bedeutsame Mensch unterliegt nicht der Geschichte, er hat seine unmittelbare Verbindung mit Gott in den Formen seiner Zeit."

Unsere Zeit ist ja in der Tat unduldsam geworden gegen allen „Historismus". Sie fordert von jedem von uns, daß er selbst sich erst zu einer bestimmten Haltung bekenne, ehe er von dem redet, was andere einmal gesagt oder getan haben; sie gestattet uns nicht, aus der Gegenwart und ihren Verantwortungen in die Vergangenheit zu flüchten. Daß der Mensch sich selbst gebe, eine klare Haltung habe und sich zu ihr bekenne — und nicht von sich fort auf ein Fernes, jenseits seiner eigenen Persönlichkeit Liegendes, „Objektives" weise —, das ist die Forderung unserer Zeit in der Politik, in der Erziehung. Schlechthin entscheidend ist diese Forderung in der Religion. Es kann nicht darum gehen, daß wir von Gott „reden" — es geht darum, daß wir uns zu ihm „bekennen" — und das heißt: wir müssen wissen: er ist eine Wirklichkeit, die schlechthin über unser eigenes Leben entscheidet — oder er ist uns gar nichts. „Hier" und „jetzt" gilt es, die Haltung zu finden, die vor Gott gelten kann; noch vermessener gesagt: es gilt, das Handeln Gottes so zu begreifen, wie es sich in der Gegenwart voll-

zieht; es gilt, Gott wiederzufinden nicht als den, der die Welt einmal „geschaffen hat", sondern als den, der jetzt noch Schöpfer und Herr der Welt „ist".

In seinem Büchlein „Natur und Gnade" (2) sagt Emil Brunner (Zürich): Karl Barth kenne nur den „Akt" des göttlichen Handelns und wolle nichts davon wissen, daß Gott doch auch schon gehandelt „habe" (also z. B. in der Schrift gesprochen habe). Barth kenne gleichsam nur die klingende Musik, nicht die fertige Grammophonplatte. Brunner hält das für einseitig — aber es ist schon so: ist uns Gott zu einem „Schöpfer" oder „Offenbarer" in der „Vergangenheit" geworden, dann haben wir ihn in die Zeit hineingezogen, und dann ist er nicht mehr der Herr, sondern zum „Objekt" geworden, und der Mensch ist das „Subjekt", das über ihn denkt, spricht, lehrt, streitet. Darauf aber kommt nun alles an, daß Gott wiedergefunden werde als der alleinige Herr, der — als Schöpfer — an uns handelt und — als „Offenbarer" — zu uns spricht; Luther drückt das einmal so aus: Daß der Mensch Gott wiederfinde als den Herrn und Schöpfer aller Dinge, heißt: er stehe vor ihm „abgestorben" und müsse von Herzen bekennen, daß er aus seinen Kräften nichts vermöge. Wer das aber mit ganzem Ernst meint, der muß notwendig einmal entdecken (wie der junge Luther im Kloster), daß wir Menschen das nicht wollen, sondern uns immer wieder auf unser eigenes Handeln, auf unsere „Werke" berufen wollen — aber er muß noch weiter einsehen, daß wir es auch gar nicht können.

Wenn wir den Ausgangspunkt der Schöpfung suchen, dann gleichen wir immer dem Mönch, der im „Wessobrunner Gebet" sich damit abquält, den Ursprung der Dinge zu finden, indem er aus der vorhandenen Welt ein Ding nach dem anderen abzieht: Baum, Berg, Himmel, Meer. Aber auf diese Weise gewinnen wir ja gar nicht das „Nichts", also den „Ursprung", sondern nur eine Abstraktion; Abstraktion aus dem „Etwas", die das Sein der Dinge immer schon voraussetzt. Und andererseits ist das einzige Werkzeug, mit dem wir zum „Anfang" hinstreben können, unsere Vernunft. Wir mögen streben, so viel wir wollen — hinter unsere eigene Vernunft kommen wir niemals zurück. Da aber die Vernunft selbst geschaffen ist, so kommen wir niemals zurück zum Anfang, sondern stehen immer „mitten drin" in der Welt. Wenn wir nun aber wissen, daß wir den Ursprung haben müßten, um in die Einheit mit Gott zu kommen — zugleich ebenso sicher auch wissen, daß wir ihn nicht finden können, da erscheinen wir uns selbst als verflucht, dazu verflucht, daß wir „ohne das Leben aus Gott vor Gott leben müssen", so sagt Prof. Bonhoeffer (Berlin) in seinem Buche: „Schöpfung und Fall" (Vorlesung, die er im Winter 1932/33 an der Universität Berlin gehalten hat) (3). Ist das nun unsere Schuld? Unser Denken bleibt ein „Zwielicht" — aber in der hoffnungslosen Sehnsucht nach der Einheit mit Gott gleichen wir dem ersten Menschenpaar nach der Vertreibung aus dem Paradiese. Die Welt, in der wir leben, ist ein „verfluchter Acker".

Friedrich Delekat, Professor für Religionswissenschaft an der technischen Hochschule in Dresden, steht der Gedankenwelt Bonhoeffers sehr nahe. Er setzt sie in seinem Buche „Die Kirche Jesu Christi und der Staat" (4) nach einer Richtung hin fort, die freilich bei vielen Menschen unserer Tage von vornherein Kopfschütteln erregen wird. Der Gedanke des „Gefallenseins" hat bei ihm die Gestalt: diese Welt lasse sich nur vom „Ende" her denken. Diese Lehre hat aber hier mit adventistischen Spekulationen nichts zu tun, sie entsteht eigentlich auch gar nicht aus theologischen Beweisführungen, sondern kommt aus der Erwägung, daß der Glaube an die als endlose Dauer verstandene Zeit unerträglich sei, jede Hoffnung und jeden Willen ver-

nichte. Die Zeit wird immer leerer, je länger wir uns ihre Dauer denken, schließlich saugt der Glaube an ihre Endelosigkeit dem Menschen wie ein Vampyr das Blut aus (S. 124).

Gemeinsam ist beiden, Bonhoeffer und Delekat, der Gedanke: diese Welt trägt ein doppeltes Gesicht, sie ist Gottes Schöpfung, aber von ihm verflucht, sie findet keinen Sinn, kein Beruhen in sich selbst, sondern kann nur auf die Erlösung warten. Fröhlich in ihr leben aber kann der Mensch nur darum, weil über dem „verfluchten Acker" das Kreuz aufgerichtet steht.

Der Einwand gegen diese theologische Gedankenwelt liegt nahe genug: Der Mensch ist über Gebühr aus der diesseitigen Welt auf das „Jenseits" hingedrängt; das Diesseits ebenso ungebührlich herabgewürdigt. Es ist nun für die Beurteilung der religiösen Fragestellung unserer Zeit von großer Wichtigkeit, einzusehen, daß dieser Einwand, so einleuchtend er sein mag, doch nicht richtig ist. Man muß sich zunächst ganz allgemein klar machen: es ist nicht richtig, daß eine Religion darum notwendig diesseitsfeindlich sein und „diese" Welt entwerten müsse, weil sie den Menschen nachdrücklich auf das „Jenseits" hinweist. Man denke einmal an Jesu Gleichnis vom „Weltgericht": er wird im Gericht die Menschen fragen, was sie an den geringsten Brüdern getan haben. Die Jenseitsreligion fordert das, was Deutschland heute in seinem Winterhilfswerk durchführt.

Es ist überraschend genug, daß man noch ein großes Stück weitergeführt wird. Angenommen, die „Jenseitsreligion" stoße den Menschen nicht (wie Jesus tut) erst recht in das Diesseits hinein, sondern ziehe ihn wirklich von der Welt ab, mache ihn zum Asketen — so kann doch gerade die Askese den Menschen zu großen innerweltlichen Leistungen führen. Diese Feststellung kommt nicht von einem Theologen, sondern von einem ausschließlich auf die Erfahrung gerichteten Wirtschaftswissenschaftler, Max Weber: „Die Protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus" (eine Arbeit aus der Zeit vor dem Kriege, jetzt erscheint sie neu) (5).

Der Protestantismus der älteren Zeit, insbesondere der Kalvinismus, ist ebenso von dem Gedanken an das Jenseits beherrscht wie das Mönchtum. Beide sind aber deswegen im Diesseits mit unerbittlicher Strenge auf die Mehrung des Ruhmes Gottes gerichtet — und sie fragen dabei nichts nach sich selbst. So sind die weltgeschichtlichen Leistungen des europäischen Mönchtums möglich geworden (anders als im Orient!) — so hat sich der moderne Kapitalismus aus demselben Kalvinismus entwickelt, der nicht nur jeden Genuß des Reichtums, sondern auch gerade das Streben nach dem Reichtum unbedingt verwarf. Aus der kalvinistischen Angst um die Seligkeit und dem ängstlichen Suchen nach den Zeichen der Erwählung aber ist der Typus des angelsächsischen Weltmanns, der gentleman, der Mensch der Reserviertheit und der Selbstkontrolle, hervorgegangen.

Wenn man weiterhin meint, die Lehre vom „Fall" sei ein des Menschen unwürdiger Pessimismus, so ist — ebenso grundsätzlich — zu antworten: es ist nicht richtig, daß eine Weltauffassung, die uns im voraus (vor aller Erfahrung) gering von der Welt denken lehrt, uns darum (praktisch) in einen entmutigenden Pessimismus hineinstoßen müsse; richtig ist viel eher das Gegenteil. Man denke nur einmal an Schillers Wort: Der Idealist denke so hoch vom Menschen (und von der Welt überhaupt), daß er immer in Gefahr sei, sie zu verachten; der Realist denke gering vom Menschen (und der Welt), aber er verachte sie nie.

Weil der religiöse Mensch sich niemals das Recht zugestehen kann, die Welt zu ver-

achten, darum hat er geradezu die Pflicht zu einem demütigen Realismus, und das ist (zuerst einmal) die Lehre vom „Fluch". Wer das praktisch erproben will, der nehme einmal das Buch des Freiburger Professors Dr. Konrad Guenther zur Hand: „Natur als Offenbarung" (6). Er erzählt z. B. von einer Schlupfwespe, die mit einer wundervollen Legeröhre ausgestattet ist. Versuchen wir, mit der Röhre eines toten Tieres in das Holz zu bohren, so bringen wir sie kaum einen Millimeter tief in das Holz hinein. Die Wespe bohrt damit durch das Holz eines Baumes hindurch. In uns erwacht hohe Bewunderung. Nun hören wir aber weiter: Die Wespe trifft mit rätselhafter Sicherheit mitten in den Leib einer Made hinein, die tief im Baume in scheinbarer Sicherheit frißt. Dann dringt ein Ei in den Leib des Opfers, das nun rettungslos einem qualvollen Tode ausgeliefert ist. Hat sich unsere Bewunderung in Abscheu verwandelt? Dann sind wir gestraft für die Anmaßung, unser „Gutes" in die Welt hineintragen und aus ihr eine Ordnung nach unserem Kopfe machen zu wollen. Die Lehre vom „Fluche" ist die demütige Bereitschaft, die Welt in aller ihrer Qual als Gottes Schöpfung zu erkennen. Und es gilt ja gar nicht bloß, mit den Unbegreiflichkeiten der Welt irgendwie „fertig zu werden" — wir haben die Welt in aller Rätselhaftigkeit als Einzelne und erst recht als Glieder unseres Volkes zu tragen. Das vermag nur die Demut.

Richtung auf das Jenseits also kann sehr wohl zugleich die stärkste Richtung auf das Diesseits sein — und ein pessimistisch gefärbtes Weltbild kann sehr wohl dazu dienen, den Menschen in eine feste, zuversichtliche Haltung gegenüber der Welt, also praktischen „Optimismus" hineinzubringen — diese beiden grundsätzlichen Erkenntnisse werden von den Büchern Bonhoeffers und Delekats noch sehr stark vertieft. Sie wollen uns mit der Lehre vom „Fluche" nicht diese Welt verleiden, sondern uns gerade frei machen vom falschen, sinnlosen Jagen nach dem „Jenseits" und uns zugleich zu einer festen Haltung führen, die Lasten des „Diesseits" zu tragen. Die Folge des Fluches ist nach Bonhoeffer:

„Das Leben Adams vor den Toren ist ein dauernder Angriff auf das verschlossene Reich. Ein Fliehen, ein Suchen, auf dem verfluchten Acker zu finden, was er verloren hat, und dann immer wieder ein verzweifeltes Rasen gegen die Mächte mit dem hauenden Schwert —".

So ist nach Bonhoeffer jede Philosophie: „Weil das Denken auf den Anfang hin will und ihn doch nicht wollen kann, darum ist alles Denken ein Sich-selbst-zerreiben —". Und so ist auch die Religion. Wenn man die Andeutungen am Schlusse des Buches weiterdenkt, dann muß man sagen: Religion ist nichts anderes als die Gegenseite des Fluches; es ist der ewige Versuch des Menschen, gewaltsam die verlorene Einheit mit Gott wieder herzustellen; aber der Versuch kann nicht gelingen, es wird auf der Erde nie die eine „Religion" geben, sondern immer nur Religionen. Wie der Mensch nun aber immer wieder glaubt, das zu besitzen, was er gar nicht besitzen kann, wird er in (unbewußtem) Haß gegen Gott stehen. Und dieser Haß wirkt sich aus gegen den Bruder. Der Mensch verketzert seinen Bruder, er errichtet den Scheiterhaufen, er wird an ihm zum Kain.

Nun ist aber auf dem „verfluchten Acker" dieser Welt das Kreuz aufgerichtet. Der Fluch bleibt, aber seine Wirkung ist ihm genommen. Der Mensch, der unter dem Kreuze steht, weiß, daß er die Einheit mit Gott nicht haben kann (man wird diese paradoxe Ausdrucksweise nicht scheuen dürfen), aber er braucht sie auch nicht mehr zu suchen. Wer sich zum Kreuze bekennt, ist über die „verfluchte" Welt hinausgehoben —

und eben damit steht er fest in ihr. Und, wie er dem Fluche nicht mehr zu entfliehen versucht, so lernt er, ihn zu tragen, ohne ihm zu erliegen; z. B. liebt er den, der auf dem „verfluchten Acker" sein Feind wird.

Wer nichts vom „Fluche" weiß, für den bestehen zwei Möglichkeiten.

Erstens: Man sagt: Diese Welt und alle Bindungen, mit denen sie uns umgibt, also z. B. der Staat, seien Gottes „Schöpfung", also müßten sie „gut" sein, und wir dürften sie uns nicht so denken, daß sie uns zu etwas Bösem verleiten könnten, also z. B. zur Tötung anderer Menschen im Kriege. Das heißt: Der Schöpfungsbegriff verleitet uns zu religiöser Schwärmerei. Davor will uns Delekats Lehre vom „Fluch" und vom „Ende" der Welt bewahren. Sie ist also nicht etwa selbst Schwärmerei, sondern gerade unbedingte Ernüchterung. Weil der Christ weiß, daß die Sünde in dieser Welt niemals aufhören wird, darum weiß er auch, daß der Staat immer notwendig sein wird und daß er ihm Gehorsam schuldig ist, solange diese Welt besteht.

Von dieser Lehre vom „Fluche" her begreift Delekat die „tragische Größe" des verantwortlichen Staatsmannes, die darin besteht, daß von ihm der fortgesetzte Einsatz der persönlichen Ehre und des persönlichen guten Gewissens verlangt wird. Ja, Delekat geht so weit, daß er die Kirche von jedem Versuch einer „Verchristlichung" des Staates zurückruft, und er stellt dabei die protestantischen Versuche, den Staat „von innen her" verchristlichen zu wollen, in eine Linie mit den Versuchen der Kirche im Mittelalter, sich den Staat „von außen her" zu unterwerfen. Delekat bezeichnet es als den Fehler der protestantischen Überlieferung, daß sie die Sünde immer nur in ihrer „innerpolitischen" Bedeutung, als das Böse im einzelnen Menschen kenne — nicht auch als das Böse, die Feindschaft zwischen den Völkern —. Hier sieht man, wie wenig es richtig ist, das strenge religiöse Denken von vornherein als „weltfremd" ansehen zu wollen. Delekat lehrt, daß der Staat nie mit falschem, aufklärerischem Optimismus durch den Rechtsgedanken „neutralisiert" werden könne, er lehnt also die Fiktion des „Rechtsstaates" ab, und dabei trifft er auf die Linie des Denkens Hitlers, der ja auch allen jenen Ideologien ein Ende gemacht hat, die an Stelle des Deutschen Staates mehr und mehr den internationalen Rechtsgedanken (Völkerbund) zu setzen für möglich hielten. Delekat denkt aus religiösen Erwägungen heraus so, wie der Staatsmann aus politischen denken muß.

Wenn wir den Gedanken des „Fluches" von vornherein ablehnen, dann ist die zweite Möglichkeit: wir leisten das, was der Staat von uns fordert (z. B. den Kriegsdienst) und sagen dann: was wir da getan haben (als Soldaten, die pflichtgemäß den Feind getötet haben, als Politiker oder Feldherr, die pflichtgemäß den Krieg verantwortet haben), das ist geschehen für Volk und Vaterland; diese sind aber Gottes „Schöpfungsordnungen"; was wir in ihrem Dienst tun, das muß also „gut" und „gerecht" sein. In landläufiger Rede heißt das: „Mehr können wir doch nicht tun in dieser Welt als unsere Pflicht bis zum letzten — und mehr kann auch kein Gott von uns verlangen." Diese Rede ist aber nicht etwa bloß unchristlich — sie ist undeutsch, und gerade an dieser Stelle treffen Deutschtum und Christentum genau zusammen. Gerade der deutsche Geist kennt in der wirklich entscheidungsvollen Lage kein selbstsicheres Ruhen in dieser Welt — sondern drängt über sie hinaus.

Das bedeutet: gerade der deutsche Geist verlangt, wo er sich in die Grausamkeit des Lebenskampfes, in den „Fluch" hineingezogen sieht, nach Erlösung. Nach der geschichtlichen Seite hin ist das freilich hart umstritten. Walter Baetke (Leipzig) sagt in seiner kleinen und doch gründlichen Schrift: „Arteigene germanische Religion

und Christentum" (7): Die Schicksalstragik habe für die Germanen einen „Bann" bedeutet und eine „Schicksalsangst" bewirkt, die sie reif gemacht habe für eine „Erlösung"; nicht der Schicksalsgott, sondern der Erlösergott habe den Germanen die Erfüllung ihrer Sehnsucht gebracht (S. 40).

Dagegen bemerkt Hans F. K. Günther (Berlin) in seiner Broschüre: „Frömmigkeit nordischer Artung" (8): so könne man über Germanentum und Indogermanentum nur urteilen von außen her, niemals von innen heraus. Für das indogermanische Menschentum habe solcher Glaube gar keinen Sinn. „Ein besseres Leben als das Leben der Gottesfreundschaft und der Selbstbehauptung in der sinnvollen Ordnung konnte es nicht geben. Erlösung also wovon und wozu?"

Solcher Widerspruch zeigt, daß ähnliche Fragen auf geschichtlichem Wege kaum zu lösen sind. Wenn man sich darauf besinnen will, „welcher Glaubensgeist uns Deutsche im Innersten immer wieder einigen wird, ob wir einander im wörtlichen Bekenntnis auch noch so fern zu stehen meinen" (so Günther einleitend, also mit erfreulicher Betonung des Einheitswillens), dann ist man schließlich doch auf die Gegenwart verwiesen und auf den Widerhall im eigenen Geiste. Nehmen wir ein Beispiel! Schillers Tell kämpft für die sinnvolle Ordnung der Welt und tötet Geßler. Er bekennt sich ohne Schwanken zu seiner Tat; aber die Welt, für die er sich einsetzt, erscheint ihm in dieser Stunde kalt und fremd. „Jeder treibt sich an dem andern rasch und fremd vorüber und fraget nicht nach seinem Schmerz." „Hier ist keine Heimat." Das ist nicht „Weltgeborgenheit" sondern der Urlaut der Sehnsucht nach Erlösung. Freilich sucht dann Tell die „Rechtfertigung" für seine Handlung doch nicht bei dem erlösenden Gott, sondern bei sich selbst. Er ruft dem sterbenden Feinde zu:

„Du kennst den Schützen, suche keinen andern,
Frei sind die Hütten, sicher ist die Unschuld
Vor dir, du wirst dem Lande nicht mehr schaden."

Und im 5. Akte des Schauspiels spricht er zu dem Verwandtenmörder Johann von Schwaben:

„Zum Himmel heb ich meine reinen Hände,
Verfluche dich und deine Tat."

Der Schillerbiograph Ludwig Bellermann sagt dazu: Die Worte Tells klingen „unter allen Umständen zu sehr an die Selbstbespiegelung des Pharisäers an, als daß sie uns nicht verdrießen müßten". Es ist nicht zu bezweifeln, daß Bellermann damit den Eindruck ausspricht, den Tells Worte auf uns alle machen. Selbst gegen das Schwergewicht einer Persönlichkeit wie Schiller rechnen wir sehr scharf: Wo einer sich seines Werkes rühmt, da ist dessen Wert dahin, und wo einer sich nur irgendwie auf sein „Werk" berufen will, da ist er in unseren Augen schon nicht mehr der Mann, der das Recht hat, es zu tun. Der Prinz von Homburg in Kleists Schauspiel, der Ritter in Schillers „Kampf mit dem Drachen" müssen dahin kommen, daß sie sich auf nichts berufen und sich „versöhnt und heiter" dem Urteilsspruch ihrer Oberen unterwerfen — dann erst können sie freigesprochen werden. Wenn der preußische General York mit den Russen gegen den Befehl seines Königs den Vertrag von Tauroggen schließt, dann dürfte er dem deutschen Menschen nicht damit kommen, daß er sagte: „Ich habe es mit Rücksicht auf die Lebensinteressen des Staates getan." Er muß es tun, aber die „Rechtfertigung" für sein Handeln gewinnt York erst damit, daß er seinem König ohne Bedingung seinen Kopf zur Verfügung stellt und ganz ausdrücklich eingesteht, daß

er nicht die geringste Möglichkeit habe, sich selbst von dem Gesetz freizusprechen, das er verletzt hat. Wer so im Leben steht, der steht auch vor Gott so wie Luther in „getroster Verzweiflung" an sich selbst und seinen Werken. Das eigenartige Ethos des Protestantismus entsteht nun dadurch, daß dieser Satz ins Positive gewendet wird: Ein Mensch, der nicht bei sich selbst die Rechtfertigung sucht, sondern sich selbst ohne Vorbehalt an Gott gebunden weiß, der wird auch frei für alles, was die harte Welt von ihm fordert. Hier entsteht jene Bundesgenossenschaft zwischen Mensch und Gott — die immer wieder im protestantischen Leben starken Ausdruck gefunden hat: „Ist Gott für mich, so trete gleich alles wider mich." Hier ist wirklich Gott der Kamerad des Menschen, oder, wie Günther sagt (S. 17), fulltrui, der Freund, dem er „voll vertraut". Luther hat in der Tat (in der Verzweiflung an sich selbst) Christum so zu sich sprechen hören, wie ein Kriegskamerad zum andern sprechen muß:

„Ich bin dein und du bist mein,
Und, wo ich bleib', da sollst du sein,
Uns soll der Feind nicht scheiden."

Daß dies der tiefste Sinn nicht nur des Christentums, sondern auch des Deutschtums ist, hat sich in der Geschichte schon einmal bewährt: Luther ist aus der Tiefe seines Christentums heraus zum nationalen Helden geworden in einer Zeit, in der von einer deutschen Nation kaum die Rede sein konnte.

Daß die Einheit von Deutschtum und Christentum, wie sie uns von Luther her ergreift, in der deutschen Gegenwart wieder gefunden werden muß, das ist der Grundgedanke der Kirchenbewegung „Deutsche Christen", Sitz Weimar, Thüringen. Sie ist zu unterscheiden von der (jüngeren) Bewegung im Reiche (vormals unter Hossenfelder). In den Grundsätzen der „nationalkirchlichen Bewegung" der Thüringer „Deutschen Christen" tritt uns diese Doppelheit entgegen. „Deutschland ist unsere Aufgabe, Christus ist unsere Kraft." Ebenso: „Wir Deutschen Christen glauben an Jesus Christus, an die Macht seines Kreuzes und seiner Auferstehung" — und: „Wir sind verantwortlich für seine (des deutschen Volkes) Zukunft." Ebenso: „Die Treue fordert von uns den Kampf für Ehre und Freiheit", und: „In der gläubigen deutschen Gemeinde regiert Christus, der Herr, als Gnade und Vergebung."

Aber dieser Weg wird uns noch einmal zur Krisis — weil wir ihn in anderer Richtung gehen müssen als Luther. Luther ist aus der Unbedingtheit seines demütigen Christentums heraus zum Träger der Verantwortungen des deutschen Volkes geworden — wir finden uns heute wieder hineingestellt in die Verantwortung vor unserem Volke und sollen uns von da aus zurückfinden zu der Unbedingtheit der Religion. Und da wird es nun auf einmal fragwürdig, was wir doch an Luther schon längst gesehen oder wenigstens geahnt haben könnten: wie es denkbar sei, daß zwei „unbedingte" Forderungen an den Menschen ergehen können, der Anspruch Gottes und der Anspruch des eigenen Volkes. Gerade, weil heute das Vaterland den deutschen Menschen beansprucht — und zwar ohne jeden Vorbehalt — gerade darum steigt in vielen unter uns — vielleicht stärker als je — der Widerspruch auf: „unbedingt" beanspruchen kann uns niemand anders als Gott. Wenn darauf die Entgegnung kommt: der Dienst am Vaterland sei heilig, die Sache des Volkes Gottes Sache, Gott habe uns den Kampf für unser Volk befohlen — dann meint man: mit solcher Rede werde Gott in unzulässiger Weise in die Zeit hineingezogen, die Religion ver-

raten an die Politik, Gott den Forderungen der Welt untergeordnet, nicht aber die Welt den Forderungen Gottes.

Man tut nicht gut, solche Haltung ohne weiteres als „vaterlandslos" oder „reaktionär" anzusehen (selbst wenn sich dergleichen tatsächlich oft dahinter flüchten mag). Ein solcher Konflikt mußte einmal kommen. Ein Mann wie Paul de Lagarde hat ihn vorausgesehen — er hat gewußt, daß einmal die Zeit kommen werde, in der zwei „unbedingte", uns ganz fordernde Ansprüche an uns Deutsche herantreten würden. Aber darauf kommt nun alles an, zu erkennen: es liegt, streng auf die Sache gesehen, nicht ein Konflikt vor zwischen Politik und Religion, sondern eine Krisis im religiösen Leben selbst. Diese Krisis wird sich nicht so lösen, daß Religion und Politik sich wechselseitig ein Stück nachgeben, sondern gerade so, daß jeder Teil die Strenge seines Anspruches ganz zu Ende bringt. Gott wird niemals anders zur „Gegenwart" werden können, als so, daß der Mensch Ernst macht mit der Erkenntnis: er darf Gott nicht für sich beanspruchen wollen, sondern er muß sich von Gott beansprucht wissen. Gott für sich beanspruchen zu wollen, darauf verfällt er nun nicht etwa zuerst in der Politik, sondern gerade da, wo er sich Gott — ganz unbeirrt von allen anderen Interessen — zu nähern sucht, also z. B. im Gebet. Könnte man in die Herzen der Menschen hineinschauen, dann würde man unzählige Male hinter dem Dank den an Gott gerichteten Anspruch des Menschen entdecken, daß er ihn — weil ja eben das Brot von ihm komme — mit seinem Brot in ein seliges Reich — ein Reich nach dem Wunsche des Menschen — versetzen möge oder richtiger wohl: zu versetzen verpflichtet sei.

Hier nun hat die — streng religiöse und durchaus nicht politische — Besinnung einzusetzen: der Dank des Menschen sei erst dann richtig, höre erst dann auf, eine geheime Auflehnung gegen Gott, eine verborgene Beanspruchung Gottes durch den Menschen zu sein, wenn er sich mit der Demut verbinde: eben, weil ich das Brot von Gott empfange und mir nicht selbst schaffen kann, eben darum ist diese Erde nicht meine, sondern Gottes Welt, gilt in ihr nicht mein, sondern Gottes Gesetz, habe ich nicht das Recht, in ihr mein „Gutes" zu suchen, und darf sie nicht, wie ich möchte, aus meinen Begriffen heraus „böse" nennen wollen, sondern muß sie „heilig" nennen — und ich muß wissen: die Welt Gottes Schöpfung nennen, Gott für seine Schöpfung danken, heißt nichts anderes als: sich von ihm beansprucht wissen.

Die Lehre vom „Fall" will uns darüber hinaus auch den letzten Anspruch abschneiden — den Anspruch, durch unseren vollkommenen Gehorsam die Einheit mit Gott erworben zu haben. Wo aber ein Mensch diesen Anspruch preiszugeben lernt, da hat er dann auch in sich selbst die Lehre vom „Fall" der Schöpfung überwunden — nicht etwa beiseite geschoben! Er steht dort, wo ihn Jesus hinstellen will mit seinem Gleichnis Lukas 17: wenn einer alles getan hat, was ihm aufgetragen ist, dann soll er sprechen (nicht: jetzt stehe ich in der Einheit mit Gott, sondern): „Ich bin ein unnützer Knecht." Er wartet auf den Freispruch — und das ist, wie sich gezeigt hat, ebenso germanisch wie christlich. Lernen aber wird das keiner als Privatperson, sondern da, wo er sich hineinstellt in die Verantwortungen vor seinem Volk.

Siegfried Leffler, der Reichsgemeindeleiter der Deutschen Christen (Weimar), drückt das in seinem Buche: „Christus im Dritten Reiche der Deutschen" (9) kurz so aus: „Der Heiland kam nicht, um das Gottesgesetz: ihr sollt ein Volk sein, aufzulösen, sondern, um die Kraft zur Erfüllung zu schenken." (S. 92.) Er lehnt es ab, die beiden Unbedingtheiten „Gott" und „Volk" sauber auseinanderlegen und dann in einer „reinen Lehre" dem deutschen Volke darbieten zu wollen, und meint: Wer Volk und

Gott erst einmal trennen wollte, um sie nachträglich wieder zusammenzufügen, der wäre wie ein Anatom, der einen lebendigen Körper wohl zerschneiden und dann auf Grund seiner genauen Kenntnis die einzelnen Teile nachträglich wieder zusammensetzen wollte. Teilen tötet. Die organische Einheit ist Leffler in der Kampfzeit aufgegangen, und er drückt sie so aus: „Und wenn ich mit meinem Volke zur Hölle fahren müßte, ich kann mich nicht lösen, und gerade deswegen, weil ich vom Christentum her nicht anders kann." Im Grunde geht es, sagt Leffler, bei der Frage der Kirche im Dritten Reich um eine Selbstverständlichkeit, die jedes Kind einsehen kann: Deutsche, werdet Christen! Christen, werdet Deutsche! Nun hat man sich das freilich zu leicht gedacht und übersehen, daß da, wo geschichtliche Notwendigkeiten sich durchsetzen sollen, bergeversetzender Glaube notwendig ist. Der nationalsozialistische Kritiker Freystein Bube spricht einmal davon, daß nach dem Kriege der Versuch gemacht worden sei, „durch das Mittel der deutsch-christlichen Organisation die Massen des nationalsozialistischen Volkes für die Kirche wieder zu gewinnen". Hier sei „ein politischer Glaube für eine kirchliche Form nutzbar gemacht worden unter dem Vorgeben, es handele sich um eine religiöse Reformbewegung". Was Freystein Bube hier verwirft, das verwirft in seinem Buche auch Leffler. Als das Verhängnis der kirchenpolitischen Entwicklung nach dem Kriege bezeichnet er den Irrwahn: die (an sich notwendige) Besetzung der leer gewordenen Plätze der alten Kirchenführer (durch die Deutschen Christen im Reich) habe an sich schon etwas mit christlicher Erneuerung zu tun. Der Rückschlag war die Bildung der Bekenntnisfront, der Kampf zwischen den kirchenpolitischen Gruppen, die Erstickung jeder kirchlichen Aufbauarbeit und — die Ausbreitung der deutschen Glaubensbewegung. Aber diese Entwicklung hält Leffler nun für notwendig. Die Kampfgemeinschaft, die ihm als erforderlich erscheint, muß erst einmal klein geworden sein, damit man wissen kann, sie sei eine auf Leben und Tod verschworene Kameradschaft: „Was nicht gewachsen ist, wird nicht bleiben können ... Der Sieg wird schließlich errungen werden von den Menschen, die dann noch tapfer standhalten, wenn die Wahrheit durch Ungeschick, Dummheit und Sünde gekreuzigt und verspottet und belächelt wird." Diese kleine Kampftruppe gibt nun aber keine Ruhe. Sie klopft an die Studierstuben der Theologen und hält ihnen die Frage vor: Wollt ihr die Theologie oder das Leben? Bücher schreiben in eurem eigenen stillen Reich — oder den Kampf um die Kirche, die kommen soll? Sie läßt die besondere Form ihres Glaubens unberührt, aber sie holt sie aus den Studierstuben heraus und schneidet ihnen den Rückzug dorthin ab.

Und sie streckt gleichzeitig die kameradschaftliche Hand überall dorthin aus, wo nur irgendwo Sehnsucht nach religiöser Gemeinschaft im deutschen Menschen schlummert; sie verfährt pfleglich mit jedem Stückchen frommen deutschen Brauchtums, mit jedem „Herrgottswinkel", der sich noch in einer deutschen Bauernstube findet. Aus solchen „stillen" Gemeinden will sie „feiernde" und schließlich „führende" Gemeinden machen.

Man sieht, daß dieses Buch sich mit keinem anderen vergleichen läßt. Es liegt dazwischen eine innere Revolution in der religiösen Vorstellungswelt: die andern wollen alle, jeder auf seine Art, die Gemeinschaft fördern, indem sie die Lehre zu klären suchen; Leffler geht umgekehrt an alle Fragen der Theologie und des christlichen Lebens heran von einem fanatisch verfolgten Gedanken her: was müssen wir tun, um „unser Volk in Gott und vor Gott zu sammeln?" Aber das ist keine Revolution von äußerer Art, die nur irgendein Verhältnis umkehrt, sondern eine Wendung

vom Verstand zum Herzen und zum Gewissen, von den Fragen und Fragwürdigkeiten zu den Notwendigkeiten unseres Lebens. „Wer die deutsche Gemeinde bauen will" — so, wie Leffler das ausspricht, ist es eine mächtige Formel, die eine gewaltige Schau des deutschen Lebens eröffnet, wie es ist, wie es einmal war und wie es werden muß.

Erich Fascher (Jena), der zu den Thüringer „Deutschen Christen" gehört, führt uns in seinem Buche: „Der Gott der Christen und Heiden" (10) in den großen Kreis der Fragen hinein, die heute in der Auseinandersetzung zwischen Christentum und „deutscher Glaubensbewegung" entstanden sind. Man wird nicht leicht auf verhältnismäßig engem Raum reicheres Material finden. Ein Führer von überragender Sachkenntnis führt uns schnell vorbei an Dingen, die unwesentlich geworden sind — oder stellt uns mit sicherer Hand tief in die Zusammenhänge, auf die es ankommen muß. Das Schönste ist aber, daß durch die Darstellung der hundertfältigen wissenschaftlichen Einzelfragen und durch alle Auseinandersetzung mit der „Glaubensbewegung" hindurch, jedem Leser unmittelbar spürbar, ein neuer Geist weht. Man versteht hier, was es — in richtigem Sinn — zu heißen hat: daß auch die strengste Wissenschaft nicht bloß „objektiv" sein darf, sondern Dienst sein muß an der Volksgemeinschaft.

1. Kämpfen und Glauben. Wege zu Volk und Gott. Zeugnisse und Bekenntnisse deutscher Menschen, ausgewählt von Johannes Eilemann. Lpg. u. Bln., Teubner '35. XII, mehr. Taf. 467 S. Geb. 6,50. — 2. Brunner, E., Natur und Gnade, zum Gespräch mit Karl Barth. Tbgn. '35. J. C. B. Mohr (Siebeck). 2. Aufl. 60 S. Brosch. 2,40. — 3. Bonhoeffer, D., Schöpfung und Fall, Theologische Auslegung von Genesis 1—3. Mchn., Chr. Kaiser, '33. 87 S. 2,20. — 4. Delekat, F., Die Kirche Jesu Christi und der Staat (Achte Veröffentlichung aus den „Furche"-Studien). Bln., Furche-Verlag '33. 227 S. Kasch. 5,20, Lw. 5,80. — 5. Weber, M., Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus, Sonderdruck aus: Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I. Tbgn., Mohr (Siebeck) '34. 206 S. 3,—, Lw. 4,80. — 6. Guenther, K., Natur und Offenbarung. Stgt., Steinkopf '35. 126 S. 21 Abb. Geb. 3,20. — 7. Baetke, W., Arteigene germanische Religion und Christentum. Bln. u. Lpg., Walter de Gruyter & Co. '33. 40 S. —,95. — 8. Günther, H. F. K., Frömmigkeit nordischer Artung. Jena, Eugen Diederichs '34. 43 S. 1,20. — 9. Leffler, S., Christus im Dritten Reich der Deutschen. Weimar, Verlag „Deutsche Christen" '35. 158 S. 3,50. — 10. Fascher, E., Der Gott der Christen und Heiden. Lpg. u. Bln., Teubner '34. 91 S. Kart. 2.—.

Wissenschaftliche Fachberichte.

Deutsch.

Von

Joachim Müller.

Wer sich heut der schweren und verantwortungsvollen Aufgabe der Erforschung der Dichtungsgeschichte widmet, muß zwei Voraussetzungen erfüllen, ohne die sein Mittleramt nicht fruchtbar verwaltet werden kann: einmal muß er eine klare Erkenntnis vom Wesen des Dichterischen mitbringen, die ihm überhaupt erst einen Maßstab für seine Arbeit gibt; zum anderen muß er sich dem dichterischen Werk in einer Haltung nähern, die die Ehrfurcht vor der einmaligen künstlerischen Erscheinung mit der unbestechlichen Strenge des historischen Urteils vereint. Diese Haltung aber ist ohne eine grundsätzliche Besinnung auf das Wesen der Dichtung nicht möglich. Wir sehen dieses Wesen heut nicht nur entschieden von allem Ästhetischen abgerückt, sondern auch jenseits einer privaten Aussage, sei sie noch so unbedingt. Der Sinn des Dichterischen liegt — um wenigstens Richtung und Grenze anzudeuten — in der vor-lebenden Verbindlichkeit. Dichtung hat eine bestimmte Stellung im Gesamt des völkisch gebundenen Kulturlebens; die Kraft, mit der sie die Frage der ewigen Not des Einzelnen vor der nackten Wirklichkeit der großen Lebensrätsel mit der Tatsache des Vorhandenseins der Welt, die immer eine Welt der Anderen ist, verbindet, die Stärke, mit der sie die Existenz des Einzelnen im schicksalhaften Zwang des Gebundenseins an die Anderen verlebendigt, entscheidet über ihren Wert.

Wenn man die gegenwärtige literaturwissenschaftliche Arbeit auf diese Voraussetzungen hin prüft, muß leider nur allzuoft festgestellt werden, daß ein Bewußtsein davon kaum vorhanden ist. Nur selten hat man den Eindruck, daß über peripheren Fragen nicht der Kern vergessen wurde. Das Wort „Wesen" spielt als Titel eine große Rolle, aber es bleibt meist ein uneingelöstes Versprechen. Wenn H. Goertz „Vom Wesen der deutschen Lyrik" (1) handeln will, weiß man nicht, was an diesem Versuch mehr befremdet: die Anmaßung, die mit oberflächlicher Glätte und mit geschmacklosen Banalitäten über einige unserer größten Gedichte plaudert, oder die Naivität, die mit der unerträglich oft wiederholten Feststellung, daß ein Gedicht „gültig" sei, eine neue Einsicht in das Wesen der deutschen Lyrik zu vermitteln glaubt. Höchstens als Anthologie, ohne jeden Zusatz des Herausgebers, wäre das Buch brauchbar. Wie sehr an sich neue Sammlungen unserer Lyrik Berechtigung haben, zeigt die Auswahl „Aus reinem Quell" (2), die ganz geschickt von den Dichtern des XIX. Jahrh. ein oft neues Bild gibt, wenn auch alles bloß historisch Bezeichnende oder bloß Dokumentarische (wozu die krampfhafte Künstlichkeit von Holz zu rechnen ist) in solcher Sammlung für die Jugend keinen Platz hat. Der strengste Maßstab wäre hier angebracht, auch für die Gegenwart.

Es zeugt schon von größerem Verantwortungsgefühl, wenn auf schmalem Raum nicht gleich das Wesen der Dichtung überhaupt, sondern das Wesen eines landschaftlich umgrenzten Schrifttums ergründet werden soll, wie das von Grolman für den Oberrhein versucht (3). Freilich scheint mir der Begriff Statik doch zu formal, um die

„geistige Physiognomie“ der oberrheinischen Landschaft zu treffen, mag auch die geschichtliche Sendung des Alemannentums oft genug der bewahrende Ausgleich zwischen Ost und West, das Beharren gegenüber dem Allzubewegten gewesen sein. Aber gerade die Mannigfaltigkeit der Gestalten und die Spannungen zwischen den verschiedensten Werken des oberrheinischen Raumes, die Grolman skizziert, lassen es fraglich erscheinen, ob eine durchgehende gemeinsame Grundhaltung mit dem Begriff Statik zu fassen ist. Der Wert der These wird überdies noch dadurch gemindert, daß das Buch reich ist an Fehlurteilen (z. B. ist Luther gegenüber Erasmus und Zwingli in ganz unzulässiger Art herabgesetzt), an unbewiesenen apodiktischen Behauptungen („Evangelienharmonie und Waltharilied . . . stammen aus Statik“) und an stilistischen Entgleisungen, die man deshalb aufs schärfste beanstanden muß, weil Grolman immerhin bisher Anspruch auf wissenschaftliche Sauberkeit machte (Beispiele beliebig: Der Sturm und Drang, eine „pubertierende Halb- und Zwitterform“, ist „nach dem Norden gerollt“, Lavater ist ein „steiler Mann“, Bachofen ein „steiler Gelehrter“!!).

Fruchtbarer als die methodische Gewaltsamkeit, die schließlich zum krampfhaften Geschwätz wird, ist die sachliche, saubere Art, mit der F. Saran das Wesen der deutschen Verskunst untersucht (4). In dem Nachlaßband findet sich eine Fülle gescheiter Betrachtungen, die vor allem praktisch unsere Schauspieler wieder an den Sinn der Dichtung heranzuführen geeignet sind. Die Erkenntnis, daß das Wesen des Verses die Verbindung des „orchestrischen“ Rhythmus des Liedes mit dem Sprachakzent ist und daß dieser so entstandene metrische Rhythmus eine natürlich-organische Ganzheit bildet, führt zu der Frage: Wie gebe ich dem Gedicht, das immer gesprochen werden will, die seiner inneren Form gemäße äußere Gestalt? Die „Schallform“ des Gedichts wird aus seiner „inwohnenden Form“ erzwungen, die ich zu hören mich mühen muß.

Vom Konkreten her einen Weg zum Wesen der Dichtung zu suchen, beweist oft mehr Ehrfurcht vor dem Werk als die vorschnelle These, die von außen her der Dichtung aufgepreßt wird. Wie vom Vers als einem Konkretum der „Form“, so führt ein Weg auch vom Konkretum des „Stoffes“ zur Dichtung, wobei aber grundsätzliche Bedenken gegen diese alte Zerlegung eines organischen Ganzen in zwei Teile ausgesprochen seien. Wenn man freilich den Begriff des Stoffes so tief faßt wie W. Baumgart den „Wald in der deutschen Dichtung“ (5), kann man mit solchem Vorgehen einverstanden sein, zumal hier klar und schön wesentliche und neue Einsichten in die dichterische Struktur geboten werden. Dreimal ist der Wald in der deutschen Dichtung selbständiges Handlungsprinzip, nicht zufälliges Einzelelement: im Volksmärchen ist er die Welt des Wunderbaren gegenüber der realen Außenwelt, bei Tieck die Welt des „Poetischen“, Eichendorff, der den Höhepunkt dieser Entwicklung bedeutet, hat dem Weltbegriff des Waldes seine dichterische Erfüllung gegeben, bei ihm symbolisiert der Wald das höchste Sein, das wahre Menschsein, die religiöse Welt. Nach Eichendorff hat der Waldbegriff nur noch einmal eine Erweiterung erfahren, in der Dichtung Stifters, der allein über die Beschreibung und Schilderung des Realismus hinaus eine Welt gestaltete, wenn auch ohne eigene Seinsqualität; sein Wald ist gottnahe Urnatur, die „Idealsphäre innerhalb der realen Welt“, kraftspendend und menschenbildend. — Wie groß aber die Gefahr bei einer stofflichen Ausrichtung ist, zeigt sich an H. Rosenfelds Darstellung des Bildgedichts in der deutschen Dichtung (6), d. h. des Gedichts, dessen „Gegenstand“ ein Werk der Malerei ist. So reichhaltig das Material ist, so liebevoll die einzelnen Analysen gegeben werden, im Ganzen

und von der Frage nach der inneren Gesetzlichkeit der Dichtung her kommt der Verfasser nicht über eine stoffliche Anhäufung hinaus. Auch die Verfolgung einer bestimmten Metapher, wie es E. Kohler für das Bild des Liebeskrieges in der mittelalterlichen Dichtung unternimmt (7), ist eine sehr äußerliche Angelegenheit, denn die Feststellung, daß die Metapher des Kampfes in der Liebesdichtung bis in alle Einzelheiten durchgeführt wird, ist erst dann wichtig, wenn die Entwicklung von der spielerischen Bedeutung bis zum Ringen um sittliche Werte gezeigt wird, was Kohler auch tut; aber dieses Ergebnis ist gar nicht von der Metapher, sondern von der Dichtung als Ganzem her gewonnen, die da einfach vorausgesetzt wird, obwohl es immer stärker sichtbar wird, daß wir gerade um die Erkenntnis der mittelalterlichen Dichtung heute völlig neu ringen müssen und sie als Ganzes erst einmal zu sehen anfangen. Die Arbeiten Fr. Knorrs sind hier bahnbrechend. Hans Naumann ist einer der wenigen Philologen, die manches vorbereiteten. In der Neuauflage seiner an glänzenden Formulierungen und kühnen Kombinationen reichen Aufsatzsammlung „Wandlung und Erfüllung“ (8) berührt in unserer Situation einer völlig neuen Erforschung der deutschen Dichtung des Mittelalters die positive Bewertung dieser Epoche besonders wohltuend. Mit welcher Erschütterung wir auch immer wieder die germanischen Grundlagen der mittelalterlichen Dichtung erkennen und sie dadurch mit der altgermanischen Dichtung organisch verbunden sehen, so müssen wir doch in erster Linie nun unser Augenmerk auf die geniale Einmaligkeit der deutschen Dichter des XIII. Jahrh. richten. Auch Naumann tut das, wenn er etwa die Bedeutung des höfischen Symbols so häufig unterstreicht, womit freilich wiederum nur ein „Element“ betont wird. Das deutsche XIII. Jahrh. ist nicht so sehr in eine „Wissenschaft vom germanischen Menschen“ einzubauen, die Naumann mit seiner Darstellung der germanischen Götterwelt und ihrer zwei Sphären — der bäuerlichen und der heroischen — durch ein besonders wertvolles Kernstück bereichert, oder in seine Elemente aufzudröseln, sondern als deutsche Wirklichkeit zu erkennen, die sich in einer klassischen Dichtung offenbart. Doch darf diese große Aufgabe nicht voreilig und mit unzulänglichen Mitteln unternommen werden, wie es in J. Bielfeldts Broschüre leider geschieht (9). Der Begriff der Treue bei Wolfram z. B. ist nicht mit einigen oberflächlichen Sätzen zu erledigen. — Daß zum deutschen Mittelalter die lateinsprachliche Dichtung deutscher Menschen gehört, kann nicht oft genug betont werden. Aus den ergreifenden Hymnen des Mönches Gottschalk, die W. Kagerah gut überträgt (10a), spricht die tiefe ringende Frömmigkeit eines deutschen Menschen des IX. Jahrh. Kagerah sieht in Übereinstimmung mit v. Schubert mit diesem eigenwüchsigen sächsischen Gottsucher „die große Reihe christlicher deutscher Glaubenshelden eröffnet“ (10 b). Immer wieder wird man gezwungen, sich mit der prachtvollen Gestalt der Roswitha zu beschäftigen. Eine recht geschmackvolle Übersetzung des Gesamtwerks legt, mit einer schlichten und gut unterrichtenden Einleitung versehen, H. Homeyer vor (11). Nicht nur die Lebensnähe und der innere Freimut der großen Nonne überraschen immer wieder und zeugen von der menschlichen und kulturellen Höhe des deutschen X. Jahrh., sondern das unerhörte Wissen dieser Frau um die Gefährdung der Welt, ihr Mut, das Dunkel und Grauen zu sehen und dennoch das christliche Heil siegen zu lassen, erschüttert uns.

Hat das frühe Mittelalter wesentliche deutsche Dichtung ins lateinische Gewand gekleidet, so versucht das ausgehende Mittelalter vielfach die universale Gedankenwelt des christlichen Abendlandes aus der Gebildetenhochsprache des Latein ins Deutsche

zu übertragen, um sie breiteren Schichten nahezubringen. Konrad Burdachs Forschungen haben diesen Prozeß der Entwicklung der deutschen Bildung besonders eingehend verfolgt und dabei die Bedeutung Böhmens immer wieder hervorgehoben. Eine wichtige Rolle spielt in diesem Zusammenhang der Hofkanzler Joh. v. Neumarkt, dessen deutsche Gebete J. Klapper mustergültig herausgibt (12). Diese Gebete, für die Frauen des Hofkreises verfaßt und bald in den Frauenklöstern Eingang findend, zeigen zusammen mit den von Anfang an für einfache Schichten bestimmten Gebeten des Militsch von Kremsier, trotz mancher lateinischen Vorlage, viel originale Kraft.

Daß diese verheißungsvolle Selbstbesinnung deutschen Denkens und Dichtens im XIV. Jahrh. noch einmal durch den gerade am Prager Hof gepflegten Humanismus abgebrochen wird, bleibt für immer ein Verhängnis auch unserer Dichtungsgeschichte. Das protestantische Schuldrama und das Jesuitendrama des XVI. und XVII. Jahrh. sind zweifellos bedeutsame Ausdrucksformen auch des deutschen Geistes, aber das lateinische Gewand läßt dieses Drama viel weniger als verbindliche Dichtung erscheinen, als es bei der Roswitha der Fall ist. Wie kalt und fremd diese Welt trotz aller Geschlossenheit auf uns wirkt, zeigt L. Elbracht-Hülseweh's Untersuchung von Bidermanns „Belisarius" (13). Es mag richtig sein, dieses lateinische Barockdrama als formale Illusion und nicht als dichterische Wirklichkeit zu betrachten, aber es ist entschieden falsch, das Problem des Dramas damit überhaupt lösen zu wollen. Der Begriff der „intentionalen Seinsweise" dramatischer Figuren ist ebenso unglücklich, wie es schief ist, das Drama allgemein aus der Rede entstehen zu lassen.

Im Gegensatz zum lateinischen Barockdrama, das selbst für das XVII. Jahrh. nicht als verbindliche deutsche Dichtung gelten kann, ist die Geschichte des Kirchenlieds im XVI. und XVII. Jahrh. für die deutsche Dichtung wegweisend. Der Dichter R. A. Schröder gibt (in recht weitschweifiger, vom wesentlichen immer wieder abkommender Art) eine Übersicht über die immer an bestimmte traditionell und gattungsmäßig festgelegte Grenzen gebundene Entwicklung des deutschen Kirchenlieds (14) von Luther bis Paul Gerhard, in deren Mitte die Gestalt Joh. Heermanns, des Dichters vieler inniger Andachtslieder und der volkstümlich schlichten „Sonn- und Feiertagsevangelia", ausführlich gewürdigt wird.

Ein Schmerzenskind der Forschung ist immer noch das XVIII. Jahrh. Allzu stark wurden die großen Gestalten der vorklassischen Generation, insbesondere Herder, Wieland und Klopstock, bisher als bloße Vorbereiter angesehen, wobei ihre Eigenwüchsigkeit zu kurz kam. Während Wieland und sein Werk wirklich Repräsentation der Aufklärung und vor allem ihrer Krisis ist, weist Klopstock viel stärker in die Zukunft und ist ebensosehr Gipfel wie Anfang. An Wielands Agathon stellt B. Schlagenhafts (15) ausgezeichnete Studie die Problematik der Aufklärung dar, die in ihrer Zwiespältigkeit und Zweipoligkeit von Vernunftoptimismus und Gefühlsenthusiasmus auf der einen Seite, Wirklichkeitsskepsis, Wirklichkeitsressentiment und Flucht in die Illusion auf der anderen Seite zum Ausdruck kommt. Das für Wieland Bezeichnende ist nun, daß er wohl die Ideologie der Empfindsamkeit als Illusion enthüllt und die Schwäche des Rationalismus durchschaut, aber keine positive Bewältigung der Wirklichkeit dafür einzusetzen vermag. Wielands historische Bedeutung ist die Entlarvung der Aufklärung als „großen Täuschungsmanövers". Mit Wieland verglichen erst wird die zukunftweisende Sendung Klopstocks klar, der einer der geistigen Wegbereiter der Freiheitskriege ist und die Bedeutung der Nation für die deutsche

Dichtung wie der Dichtung für die Nation wiederentdeckt hat, wie H. Kindermann eindringlich darlegt (16). Die Dichtung, als Offenbarung des Volkstums genommen, soll die Nation zur heldischen Lebensform erziehen und ihr als vornehmstes Mittel im Kampf um ihr Lebensrecht dienen. Nicht nur Klopstocks germanisch-nordische Ausrichtung erscheint uns heute in einem überraschend lebendigen Licht, sondern seine volksdeutsche und großdeutsche Einstellung, die aus religiöser Glut ebenso wie aus der leidenschaftlichen Sorge um das nationale Schicksal wuchs, geht uns besonders an.

Von hier aus gesehen ist die Klassik weder eine Vollendung der Erkenntnis der menschlichen Problematik noch eine Erfüllung der nationalen Forderung. Goethe insbesondere muß einmal gründlich neu gesehen werden. Was an Schriften über ihn zuletzt erschien, enthält wenig Entscheidendes. Die Wirkungsgeschichte des Götz und des Werther, wie sie aus den „zeitgenössischen Rezensionen und Urteilen" (17) hervorgeht, ist gewiß fesselnd, und der revolutionäre Einsatz des jungen Goethe bleibt immer ein großartiges Ereignis der deutschen Dichtungsgeschichte, das H. Böhm in wenigen Strichen zu einem scharfen, klaren und doch farbigen Bild zusammenfaßt (18). Der junge Goethe, in Schaffensreichtum und Lebensform einer der schöpferischsten Geister seines Volkes, ist der deutsche Goethe und der lebendige Goethe. Er ist nicht nur der strahlende Genius, sondern er schaut dem tragischen Dunkel des Lebens und den Dämonen ins Auge, er sieht die Gefährdung und die Verlorenheit des nur von seinem Gefühl bestimmten Ich besonders im Werther. Wie es hier für den jungen Goethe geschieht, müßte auch Goethes Lyrik einmal gewissermaßen von außen betrachtet werden, die bloß immanente Wesensdeutung zeigt sie immer wieder nur innerhalb der Welt Goethes, nicht innerhalb der gesamten deutschen Dichtung, worunter auch die von gestelzten und überspitzten Formulierungen nicht freie Studie M. Kommerells (19) (in dem sonst recht gefälligen Goethe-Kalender 1936) leidet. Es muß auch bezweifelt werden, ob gerade unsere Zeit „die tiefsinnige Lehre des größten deutschen Lebens" vom All-Eins-gefühl zu erfüllen reif ist, wie es W. Fehse unter dem Aufwand vieler moralischer Reflexionen und mit Hilfe eines verwaschenen Optimismus wahrhaben will (20). Gefährlicher als solche allgemeinen Halbheiten sind freilich Versuche, unter dem eine bestimmte Tendenz nur schlecht verhehlenden wissenschaftlichen Mantel, auf Grund vieler ehrfürchtiger und kluger Äußerungen Goethes über das Alte Testament ihn zum Prosemiten stempeln zu wollen, obwohl Goethe die Frage des Alten Testaments scharf von seiner oft und deutlich ausgesprochenen judenfeindlichen Einstellung getrennt hat. (21)

Wie es einseitig ist, die Klassik nur nach ihrer selbstgesetzten Norm zu betrachten, ist es ungerecht, das XIX. Jahrh. nur nach der Norm der Klassik zu werten. Nur so ist es möglich, daß immer noch vielfach die epigonalen Erscheinungen die echte dichterische Leistung verdecken. Zu diesen Epigonen gehört bei aller Formkunst letztlich auch Platen. Seine dramatischen Versuche, mit denen uns W. Heuß ohne grundsätzliche Kritik bekannt macht, sind belanglos (22). Andererseits erweist man aber den Großen des XIX. Jahrh. keinen Dienst, wenn man sie mit gewaltsamen methodischen Kunststücken „interessant" machen will. Die Art, wie H. E. Schröder (23) Mörike als Ahnen der Klagesschen Leib-Seele-Einheit in Anspruch nimmt, muß aufs schärfste zurückgewiesen werden. Das Schicksalswissen des Dichters, sein demütiges Vertrauen zur Natur sind zu tiefe Dinge, als daß man sie unter fortwährendem Miß-

brauch solcher Worte wie „kosmisch“, „weltdurchwaltend“ u. ä. zerreden dürfte. Feststellungen wie die, daß Mörike „aufgegeben“ war, „seine Seele ätherentschweifend zu verlodern“, richten sich in ihrer lächerlichen Aufgeblasenheit von selbst. Es gibt kaum ein schlimmeres Zerrbild von Mörike als diese Schrift. Eine ähnliche Entgleisung ist das Buch H. Siegels, „Das große stille Leuchten“ (24), das Conrad Ferd. Meyer mit hochtrabenden Hinweisen auf „Ätherkräfte“ und „Läuterungswege“ und allgemeinen geschwätzigen und banalen Moralismen zum Anthroposophen machen will! Wäre Meyers Kunst nur Darstellung eines farblosen „allseitigen Menschentums“, sie ginge uns heute nichts mehr an. Um die große lyrische Kunst Meyers zu verstehen, ist es notwendig, sie in ihrer Entwicklung, in der „Verwandlung“ früherer Gedichte zu neuer künstlerischer Gestalt zu betrachten. Eine Voraussetzung dazu will W. Lindens Gegenüberstellung der frühen und späten Fassung von 30 Gedichten schaffen (25). — Von einem methodisch unklaren Ausgangspunkt aus wird man auch über Hebbels Drama nichts Entscheidendes zu sagen vermögen. Das Kriterium für die Reflektion seines Dramas kann unmöglich die rein theatermäßige Einstellung der oberflächlichen Schrift G. Wethlys sein (26). Eine an sich richtig angelegte kleine Raabe-Biographie von H. Stodte (27) arbeitet leider das nur angedeutete Wesentliche, das Problem der Gefährdung des Menschen und die Frage des Humors als Form der Überwindung, nicht scharf genug heraus.

Das Bild der deutschen Dichtung zu Ausgang des XIX. Jahrh. und zu Beginn des XX. Jahrh. bestimmen weitgehend die Gestalten Georges, Rilkes und Hofmannsthals. Wir vermögen alle drei heute schon in einem geschichtlichen Abstand zu sehen. Am stärksten zeigt sich das an Hofmannsthal, dessen Formkunst über die geringe Substanz lange täuschen konnte. Seine Briefe aus dem Nachlaß (28) erschrecken oft durch die innere Kälte und Leere einer müden Geistigkeit und geben Einblick in eine uns heute völlig fremde Gesellschaftswelt, für die die großenteils jüdischen Empfänger bezeichnend sind. — An Rilkes großartigem Werk erkennen wir immer deutlicher die Problematik des gefährdeten Menschen. Das Einsamkeitserlebnis, dessen dichterische Gestaltung H. Kießling gut verfolgt (29), hat ihn am tiefsten von allen modernen Dichtern vor die Existenzfrage gestellt. Doch Rilke den „typischen Individualisten“ zu nennen, ist schief. Das schöne Buch der Gertrud Bäumer (30) sieht die eigentliche Leistung von Rilkes Dichtung in der Vergegenwärtigung der Daseinsproblematik überhaupt, in der schonungslosen Antwort auf die Frage: Was ist der Mensch? Alle anderen großen Züge von Rilkes später Dichtung besonders, die Transparenz der Dinge, das Erlebnis Gottes als des reinen Gegenüber, das menschliche Leben als Existenz im Widerspruch, der Engel als Norm des Seins, die Bezogenheit von Klage und orphischem Lied werden von hier aus deutlicher als bisher. — Georges Dichtung hat einen gänzlich anderen Kern. Sie sieht vom religiösen Mythus her, wie W. Heybey klar und überzeugend darlegt (31), in der Gestalt den göttlichen Sinn der Welt und das Wesen der Dinge, in der sich dialektisch vollziehenden Gestaltwerdung das höchste Prinzip des menschlichen Einzelseins wie des geschichtlichen Zusammenhanges. Freilich darf über der eindrucksvollen Folgerichtigkeit von Georges Dichtung und Weltbild nicht übersehen werden, daß die Wirklichkeitsnot der menschlichen Existenz mit dem strengen Wunschbild eines herrischen Willens überdeckt ist.

Auch zu den Dichtern, die heute die älteste lebende Generation bilden, haben wir im allgemeinen so viel Abstand, daß eine biographische oder monographische Gesamtdeutung nicht verfrüht erscheint. Es sind drei, die zuletzt eine solche Darstellung er-

führen: E. Hoppe (32) gibt ein liebevolles und eingehendes Bild vom Werk und Leben der Ricarda Huch, deren Entwicklung sich in drei Perioden vollzieht. Die Romantik der Persönlichkeit wird abgelöst durch die Hinwendung zur großen geschichtlichen Einzelgestalt und vollendet durch das Aufgehen im Ganzen einer religiös gegründeten organischen Weltanschauung, eines harmonischen Weltbildes, das „die natürliche Vielfältigkeit der menschlichen Kräfte umfaßt". Hoppe sieht die geschichtliche Leistung der Huch ebenso klar wie die Grenzen der großen Dichterin, die sie heute manchmal in Widerspruch zu unserer Zeit bringen. — Die kleine Schrift von F. Stukkert über Wilh. Schäfer (33) sieht in diesem Meister der Anekdote mit Recht zugleich den Erneuerer der „epischen Prosa" und der „reinen epischen Form". — Carossas Werk und Weltbild ist, wie A. Haueis es sorgfältig schildert (34), beherrscht von dem Vertrauen auf den welterhaltenden, naturverbundenen Geist als dem schöpferischen Prinzip überhaupt, von dem Bestreben „Grauen in Liebe zu wandeln", von dem heroischen Ethos „Weihe dich einer Gefahr" und von dem „Willen zur Ordnung und Heilung". Das Schicksalsgefühl Carossas darf man freilich nicht zu passiv sehen, vielmehr muß der religiöse Impuls sehr betont werden. — Eine geschmackvolle Huldigungsschrift gibt ein anschauliches Bild von einem der ältesten der Lebenden, der sympathischen Kämpfernatur Ad. Bartels' (35), dessen Wissenschaft lebendiger Dienst am Volk war und dessen völkische Kärrnerarbeit als kulturpolitisch wegweisend in Erinnerung bleiben wird.

Eine zusammenfassende Übersicht der Gegenwartsdichtung ist immer ein schwieriges Unterfangen. Die Gefahr der bloßen Aufreihung ist genau so groß wie die einer einseitigen Auslese. Einen kurzen Überblick über die „arteigene Dichtung unserer Zeit", deren Kern der völkische Gemeinschaftsgedanke ist, gibt W. Linden (36). Der Versuch Chr. Jenssens (37) ist beachtlich durch die scharfe Grenzziehung zwischen volksfremder und volkhafter Dichtung. Doch hat er bei der ausführlichen Schilderung der letzteren (wobei die jüngste Dichtung nach Landschaften im Sinne Nadlers gegliedert wird) durch zu häufige und etwas unkritische Verwendung von Attributen wie „ursprünglich" und „urwüchsig" die einzelnen Dichter nicht einprägsam voneinander in ihren bezeichnenden Zügen abzuheben verstanden. — Ein Teilgebiet behandelt H. Langenbucher, indem er die politische Dichtung „der jungen Mannschaft" (38) betrachtet, wobei er politische Dichtung als echte Dichtung ansieht, da Politik für uns heute Lebensgestaltung schlechthin bedeutet. Die Arbeiterdichtung wird darum besonders eingehend mit herangezogen. — Ein landschaftlicher Sonderbezirk, dessen Dichtung größte Aufmerksamkeit verdient, ist Österreich. Zwei Darstellungen liegen vor. In Haltung und Methode vorbildlich, mit schärfster Wendung gegen die These vom „österreichischen Menschen" als historisch-politischer Wirklichkeit, gibt Fr. Koch (39) ein glänzendes Bild vom Reichtum deutscher Dichtung, die gegenwärtig aus der organisch bedingten Sonderform österreichischen Stammestums blüht und die dennoch großdeutsche Gültigkeit hat. Wir erfahren vor allem vom erfolgreichen Kampf der bodenständigen Kräfte der einzelnen Bundesländer gegen die artfremde Literatur Wiens. In der Wertung ganz ähnlich, doch nicht so klar vom gesamtdeutschen Standpunkt aus geschrieben ist die Darstellung A. Schmidts (40), die, nicht sehr geschickt, die alte Literaturgeschichtseinteilung Drama, Roman, Lyrik benutzend, einen stofflich reichhaltigen und durch ausgezeichnete Proben lyrischer Dichtung gut belegten Überblick gibt.

(Abgeschlossen am 8. Februar 1936.)

1. Goertz, H., Vom Wesen der deutschen Lyrik. Bln., Die Runde '35. 157 S. Br. 4,50. — 2. Aus reinem Quell. Deutsche Dichtung von Hölderlin bis zur Gegenwart. Hrsg. v. Hofstaetter und Usadel. Lpg., Reclam. 310 S., Geb. 4. — 3. v. Grolman, A., Wesen und Wort am Oberrhein. Bln., Junker & Dünnhaupt '35. 255 S. Br. 5. — 4. Saran, Fr., Deutsche Verskunst. Bln., Junker & Dünnhaupt '34. 425 S. Br. 14. — 5. Baumgart, W., Der Wald in der deutschen Dichtung. Bln.-Lpg., de Gruyter '36. 127 S. Br. 5. — 6. Rosenfeld, H., Das deutsche Bildgedicht. Lpg., Mayer & Müller '35. 272 S. (Palaestra 199) Br. 14. — 7. Kohler, E., Liebeskrieg. Zur Bildersprache der höf. Dichtung des Mittelalt. Stgt.-Bln., Kohlhammer '35. 180 S. (Tüb. Germanist. Arbeiten 21). Br. 10,50. — 8) Naumann, H., Wandlung und Erfüllung. Reden und Aufs. z. german.-deutschen Geistesgesch. 2. Aufl. Stgt., Metzler '35. 175 S. Kart. 6,85. — 9. Bielfeldt, Joh., Der christliche Ritter deutscher Nation. Bln., Kranz-Verl. '35. 61 S. Br. 1,10. — 10a) Die Hymnen des Mönches Gottschalk. Übertr. v. W. Kagerah. Bln., Verl. d. Evangel. Bundes '36. 15 S. (Der Heliand 35). Br. —,20. — 10b) Kagerah, W., Gottschalk der Sachse. Bln., Verl. d. Evangel. Bundes '36. 16 S. (Der Heliand 36). Br. —,20. — 11. Roswitha von Gandersheim, Werke. Übertr. u. eingel. v. H. Homeyer. Paderb., Ferd. Schöningh '36. 310 S. Geb. 4,80. — 12. Vom Mittelalter zur Reformation. Forschgn. z. Gesch. d. dt. Bildg. Hrsg. v. K. Burdach. VI. Bd. Schriften Joh. v. Neumarkt. 4. Teil: Gebete des Hofkanzlers und des Prager Kulturkreises. Hrsg. v. J. Klapper. Bln., Weidmannsche Buchhdlg. '35. 2 Tfln. LXXX u. 426 S. Br. 32. — 13. Elbracht-Hülseweh, L., Jacob Bidermanns Belisarius. Bln., Junker & Dünnh. '35. 73 S. (Neue Dtsch. Forschgn. 40). Br. 3,20. — 14. Schröder, R. A., Dichtung und Dichter der Kirche. Bln.-Steglitz, Eckart-Verlag '36. 195 S. (Eckart-Kreis 28). Geb. 2.85. — 15. Schlagenhaft, B., Wielands Agathon als Spiegelung aufklärerischer Vernunft- und Gefühlsproblematik. Erlangen, Palm & Enke '35. 193 S. (Erlg. Arb. z. dt. Lit. 4). Br. 7. — 16. Kindermann, H., Klopstocks Entdeckung der Nation. Bln., Junker & Dünnh. '35. 86 S. 1 Taf. (Danziger Beitr. 6). Br. 4. — 17. Zeitgenössische Rezensionen und Urteile über Goethes Götz und Werther. Hrsg. v. H. Blumenthal. Bln., Junker & Dünnh. '35. 138 S. (Literarhist. Bibl. 14). Br. 4,50. — 18. Böhm, H., Der junge Goethe. Lübeck, Coleman '35. 47 S. (Colemans Kl. Biogr. 60). Br. —,70. — 19. Goethe-Kalender auf das Jahr 1936. Hrsg. v. Frankf. Goethemus. Lpg., Dieterich. 248 S. Geb. 3,50. — 20. Fehse, W., Goethe im Lichte des neuen Werdens. Braunschweig, Vieweg & Sohn '35. 156 S. Geb. 3,50. — 21. Eberhard, R., Goethe und das Alte Testament. Wien, Heinr. Glanz '35. 174 S. Br. 3. — 22. Heuß, W., Platens dramatisches Werk. Breslau, Priebatschs Buchh. '35. 107 S. (Spr. u. Kult. d. Germanen- und Romanenvölker, Germanist. Reihe 17). Br. 4. — 23. Schröder, H. E., Mörike. Ein Meister des Lebens. Bln.-Lichterf., Widukind-Verlag '36. 62 S. (Das deutsche Leben 4). Kart. 1,50. — 24. Siegel, H., Das große stille Leuchten. Basel, Rud. Geering '35. 212 S. Br. 4,80. — 25. Wandlungen der Gedichte Conrad Ferd. Meyers, ausgewählt v. W. Linden. Bln., Junker & Dünnh. '35. 78 S. (Lit.-hist. Bibl. 15). Br. 3. — 26. Wethly, G., Friedrich Hebbel, der Dramatiker. Straßburg, Selbstverl. d. Elf.-Lothr. Wissensch. Gesellschaft '35. 93 S. Br. Fr. 18. — 27. Stodte, H., Wilhelm Raabe. Lübeck, Coleman '35. 45 S. (Colemans Kl. Biogr. 63). Br. —,70. — 28. Hugo von Hofmannsthal, Briefe 1890—1901. Bln., S. Fischer '35. 352 S. Br. 8. — 29. Kießling, H., Die Einsamkeit als lyrisches Motiv bei R. M. Rilke. Jena, Frommannsche Buchh. '35. 75 S. (Jenaer Germanist. Forschgn. 28). Br. 4. — 30. Bäumer, G., Ich kreise um Gott. Der Beter R. M. Rilke. Bln., Herbig '35. 190 S. Geb. 3,80. — 31. Heybey, W., Glaube und Geschichte im Werk Stefan Georges. Stgt., Kohlhammer '35. 163 S. (Religion und Gesch. 3). Br. 6. — 32. Hoppe, E., Ricarda Huch. Hbg., M. v. Schröder '36. 415 S. 16 Taf. Kart. 6,50. — 33. Stuckert, Fr., Wilhelm Schäfer. Ein Volksdichter unserer Zeit. Mchn., Langen-Müller '35. 78 S. Kart. 1,85. — 34. Haueis, A., Hans Carossa. Persönlichkeit und Werk. Weimar, Böhlau '35. 100 S. (Lit. u. Leben 8). Br. 2,90. — 35. Bartels, Adolf, Leben, Wesen und Werk. Hrsg. v. O. Cölln. Heide i. H., Westholstein. Verlagsanst. '35. VIII. 96 S. Br. 1,50. — 36. Linden, W., Arteigene Dichtung unserer Zeit. Lpg., Eichblatt-Verl. '35. 29 S. (Bildg. u. Nation 55/6). Br. —,40. — 37. Jenssen, Chr., Deutsche Dichtung der Gegenwart. Bln.-Lpg., Teubner '36. 127 S.

Geb. 3,80. — 38. Langenbucher, H., Dichtung der jungen Mannschaft. Hbg., Hanseat. Verl.-Anst. '35. 102 S. Kart. 2. — 39. Koch, Franz, Gegenwartsdichtung in Österreich. Bln., Junker & Dünnh. '35. 76 S. Br. 2,80. — 40. Schmidt, A., Deutsche Dichtung in Österreich. Wien-Lpg., Ad. Luser '35. 207 S. Geb. 4,80.

Allgemeine und deutsche Geschichte.

Von

Ernst Wilmanns.

Die Neuerscheinungen des Berichtsraumes zeigen den zwiespältigen Charakter der Geschichtswissenschaft unserer Tage, der aus dem Nebeneinander einer kraftvoll schaffenden älteren Generation von Forschern und dem nicht minder kraftvollen Vordrängen Jüngerer entsteht.

Für die heutige Lage ist bezeichnend, daß Fueters Handbuch der Historiographie (1) zum drittenmal neu aufgelegt wird, weil es nicht zu ersetzen ist. Wer wollte diesem Urteil der Herausgeber widersprechen! Die Fülle des Wissens, die Eindringlichkeit der Forschung, die umfassende Weite des Blickes, die dem Verfasser eignen, sind zu bekannt, als daß es nötig wäre, sie zu rühmen. Und dennoch muß gesagt werden: nicht „im Einzelnen" ist das Werk anzufechten, sondern in der Gesamthaltung. Wie die Stimme aus einer versunkenen Welt klingen die Worte der Skepsis gegen die organische Entwicklung, des Lobes der Naturwissenschaften als des Vorbildes für die Geschichte, der Überschätzung statistischer Methoden und der Soziologie, die Zurückführung des geschichtlichen Werdens auf die menschlichen Bedürfnisse. Beim Lesen sieht man den Heroismus einer im Grunde glaubenslosen Zeit vor sich, die in der vollkommenen Hingabe an die Erkenntnis der Sache, in der schmucklosen Zweckmäßigkeit der Darstellung ihr Genügen fand und von dem Forscher das unbeirrte Streben nach Wahrheit ohne Rücksicht auf gefährliche Folgen für die Praxis verlangte, von der Gemeinschaft aber forderte, mit den Ergebnissen der Wissenschaft so oder so fertig zu werden. — Ganz gewiß nicht glaubenslos, aber doch dem eben genannten Werk verwandt in der Sachlichkeit der Wahrheitssuche ist Lietzmanns Geschichte der alten Kirche (2), deren 2. Band jetzt vorliegt.[1]) Nur ein sehr reiches Forscherleben und die vollkommenste Beherrschung des Stoffes vermochte eine so großartige Leistung, eine so klare, erschöpfende, auf die wissenschaftlichen Streitfragen überall antwortende und dabei doch so knappe Darstellung zu schaffen. Diese Geschichtsschreibung aber charakterisiert sich durch eine gewisse Kühle des Abstandes vom Stoff. Sie faßt das, was den ersten Jahrhunderten überirdische Wirklichkeit des Geistes und transzendentalen Ursprungs war, als Werden im geschichtlichen Raum der Welt, das allen Einflüssen der geistigen, der politischen und sozialen Erschütterungen unterlag. So wird bei aller gewissenhaften Befragung der Quellen doch nicht eigentlich greifbar, was für den Anfang der christlichen Zeiten wirklich war. — Bei völlig verschiedenem Gegenstand bewährt sich doch auch Ermatingers glänzend ausgestattete Schilderung der Kultur der Aufklärung (3) als gleichen Wesens. Auch sie ist ganz der Sacherkenntnis hingegeben, auch sie gearbeitet aus bewunderungswürdiger Beherrschung der Quellen, und dank dem

1) Band I besprochen im Jahrgang 1935 S. 185.

feinsten Einfühlungsvermögen in die Psychologie der Menschen jener Epoche gelingt dem Verfasser, aus dem Ursprung der geistigen Bewegung allseitig deren Auswirkungen in der Kultur jenes Zeitabschnittes anschaulich zu machen. Aber auch hier: die Meisterschaft der Darstellung vermag nicht die ganze Wirklichkeit zu bannen. Klar und scharf erfaßt sie den philosophischen und psychologischen Anstoß der geistigen Bewegung; verfolgt, wie diese die Kultur ergreift, durchdringt und wandelt, und übersieht doch die harten Realitäten des politischen Daseins, unter denen sie sich zu staatlicher Wirklichkeit durchringen mußte. Ähnliches wäre über die Darstellung der deutschen Kultur vor den Kreuzzügen von Kletler zu sagen (4); doch sei hierfür auf die Würdigung der ersten Lieferungen (Jahrg. 1935, S. 373) verwiesen. — Mit Ehrfurcht sei das letzte Werk eines nunmehr vollendeten Forscherlebens genannt. Die kleine Schrift von Hampe (5) über die Stellung Wilhelms I. zur Kaiserfrage ist methodisch von größtem Interesse. Eine einzige Quellenstelle genügt seiner exakten Auslegungskunst, um die Anschauungen über einen sehr weitgespannten Fragenkomplex zu berichtigen, so daß die Ereignisse, die zur Aufrichtung des Zweiten Reiches führten, in einem erheblich anderen Lichte erscheinen, als man sie bisher zu sehen gewohnt war. Wie weit das Reichsbewußtsein in den Schöpfern des neuen Deutschlands lebendig war, geht unsere politische Gegenwart aufs nächste an, und so ist Hampes Schrift ein Beweis für die Mission reiner Wissenschaft, reiner Sacherkenntnis für das Leben und den praktisch Handelnden. — Bewußt in den Dienst politischen Kampfes für Deutschland ist die von Oncken veröffentlichte Sammlung von Reden und Aufsätzen (6) gestellt. Verschiedenwertig, sind sie doch alle völlig zeitgebunden und durch die Augenblickslage bestimmt. Weniger auf die Wahrheitserkenntnis sind sie gerichtet als auf die Absicht, mit dem Rüstzeug der Wissenschaft der Politik zu dienen. So sind sie mehr Dokumente der politischen Lage ihrer Entstehungszeit als der wissenschaftlichen Forschung. So auch der bedeutendste der Aufsätze, der Grey vor dem Eintritt Englands in den Weltkrieg behandelt und dessen Kriegswillen gegenüber abmildernden Urteilen nachdrücklich betont. — Nur in sehr weitem Abstande ist den vorhergenannten Arbeiten das Buch von Pawlikowski-Cholewa (7) anzureihen. Wenn der Verfasser darlegen will, was die militärischen Zustände für die Völkerschicksale bedeuteten, so ergreift er damit zwar ein sehr modernes Thema. Aber sein Verfahren ist sehr alt. Er hat eine Fülle von Einzeltatsachen angehäuft und ein Nachschlagewerk geschaffen, das, in der historischen Kritik nicht immer einwandfrei, den Leser über die rein militärischen Fragen zuverlässig unterrichtet und die Zusammenhänge in den Systemen der Heere und der Kriegführung belehrend heraushebt. Eine Weltgeschichte vom militärischen Standpunkt ist es nicht. Es zeigt, was einen Soldaten, der nur Soldat ist, an der Weltgeschichte interessiert.

Daß gegenüber solchen Werken älteren Zuschnittes die neue Zeit eine neue Geschichtsschreibung verlangt, ist bekannt. Die Umstellung der Historischen Zeitschrift gibt diesem Willen auch äußerlich Ausdruck. Zweifeln aber wird man, ob alle Versuche Erfolg versprechen. R. Wahl (8) will „Historie" schreiben und grenzt diese als Kunstform scharf gegen die Geschichtsschreibung ab. Er will nicht den Boden der Tatsachen verlassen, aber aus den Einzelzügen künstlerisch bilden. Die farbenreichen Schilderungen seines Canossa-Buches jedoch lassen den eingeschlagenen Weg wenig aussichtsreich erscheinen. Die Freiheit der Quellenbenutzung, die ihm erlaubt, gelegentlich mehrere Dokumente zu einem Text zusammenzuziehen, ist noch nicht einmal so bedenklich wie die starke Parteinahme, die das Verständnis

des historischen Gegners hindert. Der abwertend gezeichnete Feind ist nicht der der geschichtlichen Wirklichkeit. Darüber wird die Härte der Geschichte als Wissenschaft und Lebensfaktor aufgeweicht. Der Leser sieht nicht die Welt, wie sie war, sondern wie sie wünschenswerterweise hätte sein sollen. — Wissenschaftlich viel gesicherter, viel gezügelter, auf reichen Kenntnissen beruhend ist die Lebensbeschreibung des Großen Kurfürsten von Lewalter (9). Das Verfahren aber auch dieses geistvollen Buches dürfte in eine Sackgasse führen. Denn auf die Frage, was die Geschichte eines Menschen ist, gibt es als Antwort: seine Erlebnisse in ihrer bunten Fülle, entwickelt aus Umständen, Zwecken und Überlegungen. Was aber ist wirklich im Leben eines Menschen? Die Wirkungen des Gewollten und die Rückwirkungen der Umwelt oder das Wollen und die aus dem Wesen hervordringenden Gedanken, die die Umwelt gestalteten? Das Wechselspiel der Kräfte des Menschen und seiner Umwelt in seiner Vielheit oder die in ihm angelegte, im Kampf mit der Welt sich verwirklichende innere Form? Der Verfasser unterliegt der Neigung, den Geschichtsschreiber zum Schriftsteller zu wandeln, indem er in seiner Darstellung die Vielheit des Äußeren aufzufangen sucht und gern in einer an die Art der Reden antiker Historiker erinnernden Weise in indirekter Rede die Überlegungen des Berichterstatters den geschilderten Personen in den Mund legt. — Kohlrausch dagegen sucht vergangenes deutsches Heldentum in Italien (10) mit der Seele. Gern liest man seine Erzählungen, die gemischt sind aus Geschichte und Landschaftsschilderungen. Eine schwermütige Stimmung liegt über seinen Worten, die das Große und Verlorene in sehnsüchtiger Romantik zu neuem Leben zu erwecken suchen.

Neue Geschichtsschreibung in echtem Sinne bietet Dawsons Darstellung vom Werden der abendländischen Einheit (11). Entworfen in dem Bewußtsein, daß die Geschichte dieser Entwicklung neu geschrieben werden müsse, verwendet das Werk doch die soliden Methoden wissenschaftlicher Überlieferung und das Rüstzeug eines gewaltigen Wissens, das die abendländische Geschichte aufs engste mit der byzantinischen und orientalisch-islamitischen zusammenfaßt. Der Charakter des Buches ist dadurch bestimmt, daß der Verfasser entschieden ablehnt, von dem auszugehen, was uns heute wichtig ist. Trotzdem steht unausgesprochen hinter aller seiner Arbeit die Frage, was wir Abendländer heute als Erben jener Vergangenheit sind. Die Wahrheit unserer Wirklichkeit aber findet der Verfasser, indem er — nicht etwa in der Weise einer psychologischen Analyse des Zeitbewußtseins, sondern in der realen Anschauung der geschichtlichen Tatsachen — zu erkennen strebt, was den Menschen des ersten Jahrtausends wichtig war, so daß sie es schaffend der Folgezeit weitergaben. — Kündigen hier Fragestellung und Ergebnisse an, daß die Forschung neue Bahnen beschreitet, so nicht minder das Hervortreten zahlreicher Biographien. Die kleinen, inhaltlich meist vorzüglichen Heftchen der Sammlung Colemann (12) behandeln die Persönlichkeiten in der Vereinzelung, auch dann, wenn sie in den Rahmen ihrer Zeit und Lebensumstände hineingestellt sind, darin nicht grundsätzlich verschieden von dem Sammelwerk, das einst Rohden und Ostrogorski (vgl. Jahrg. 1932 S. 104) erscheinen ließen. Ganz andere Wege geht das bedeutende, von Andreas und Scholz herausgegebene Werk „Die großen Deutschen" (13), dessen erste beiden Bände bereits vorliegen. Es ist das großartigste Beginnen, die Substanz der Geschichte aus den Taten ihrer Gestalter anschaulich werden zu lassen. Nicht mehr wird sie gesucht in der Namenlosigkeit kollektiver Bewegungen oder soziologisch zu deutender Massenerscheinungen. Die Männer des Staates und

die Kulturschöpfer werden aus der Tiefe ihres Wesens, ihres Wollens, ihrer inneren Gesetzlichkeit geschildert mit voller Beherrschung aller wissenschaftlichen Hilfsmittel und der zuchtvollen Kunst wissenschaftlicher Geschichtsschreibung. Das aber ist das Wesentliche an dieser „neuen Biographie", daß sie mehr ist als Biographie, nämlich deutsche Geschichte. Denn die Lebensbeschreibungen sind nicht einzelne Stücke, sondern innerlich verbunden durch den Zusammenhang, in dem die Großen eines Volkes als Teilhaber und vorzüglichste Gestalter derselben völkischen Substanz miteinander stehen. An den Taten dieser Männer werden die Gipfelhöhen unserer Volksgeschichte sichtbar, doch auch die Gebirgsketten, aus denen sie emporsteigen und deren tragender Unterbau ihrer aller Einheit bedingt. Daß es gelang, aus den Lebensbeschreibungen der einzelnen Vielen ein so geschlossenes Bild wurzelhafter Einheit zu schaffen, hebt dieses Werk über alle anderen ähnlicher Art heraus. — Wiederum auf anderen Wegen suchen die drei folgenden Werke die geschichtliche Substanz zu ergreifen. Tellenbach (14) und Erdmann (15) wollen grundlegende und darum ihre Zeit bestimmende Gedanken klären, der eine die „Libertas" der Kirche, der andere die Entstehung des Gedankens (nicht der Bewegung!) der Kreuzzüge. Es dürfte kein Zufall sein, daß beide sich mit der aufgewühlten und fruchtbaren Epoche kirchlicher Reform im X./XI. Jahrh. beschäftigen. Wenn sie den Gedanken als geschichtliche Macht zum Gegenstand ihrer Studien wählten, so stehen sie Ranke nicht fern, aber doch in deutlichem Abstand. Gewinnt bei Ranke der Gedanke in gewissem Sinne den Charakter einer transzendenten Idee und verflüchtigt sich später diese Anschauung, wie es etwa bei Ermatinger zu beobachten war, zu einer die staatliche Wirklichkeit nicht mehr voll durchdringenden Geschichte des Geistes, so sind die beiden hier angezeigten Arbeiten auf die Erscheinung des Gedankens in der konkreten Körperlichkeit der geschichtlichen Ereignisse gerichtet. Das sehr sorgfältig das ausgebreitete Quellenmaterial verwertende und umsichtig Gewisses vom Ungewissen scheidende Verfahren, die Klarheit und Sicherheit des Urteils gestattet, den Ursprung des Gedankens und seine allmähliche Verkörperung in der geschichtlichen Wirklichkeit von geistiger und staatlicher Kultur zu verfolgen und damit deren wesenhaften Kern zu erfassen. — Wie diese Werke sucht auch Lützelers christliche Kunst Deutschlands (16) von der äußeren Erscheinung zum geistigen und seelischen Gehalt vorzudringen. Wollte man in dem Buch eine Geschichte der Werke oder Kunstformen christlicher Kunst sehen, man würde ihm in keiner Weise gerecht. So sehr es von Kunst handelt, sie ist nicht der eigentliche Gegenstand sondern das Medium, aus dessen Betrachtung „die Tiefe unserer völkischen Existenz erhellt". Wer wir Deutschen sind, seitdem wir dem Christentum begegneten, auf diese Frage antwortet das Buch auf Grund der Zeugnisse der bildenden und redenden Kunst und historischer Quellen. Nicht in streng zeitlicher Reihenfolge, sondern in einer die Lebenskreise des deutschen Menschen durchschreitenden und allmählich aufsteigenden Betrachtung führt es zu immer weiteren Sichten. Fruchtbar wird der Vergleich mit dem Verhalten der christlichen Romanen und der vorchristlichen Germanen gegenüber denselben Gegenständen und Fragen des Lebens, und das tief eindringende Erleben des Künstlerischen ermöglichen dem Verfasser hinter die Gründe zu blicken, die Bewegung des Geistes und das sehnsuchtsvolle Wollen unserer Vorfahren zu deuten. Die Ehrfurcht vor dem Göttlichen, vor dem Ringen des Deutschen mit sich selbst und mit Gottes Welt hat ein Buch entstehen lassen, das im echten Sinne fromm genannt werden darf. Es entläßt den Leser mit dem beglückenden Bewußtsein, daß der Weg zur Erkenntnis

deutschen Wesens auch der Weg zu tiefsten Lebensfragen ist; daß aber der echteste Kern des Deutschen in seiner Lebenstiefe erst ganz entbunden wurde, als das Christentum ihm zu sich selbst verhalf.

Zum Schluß sei auf zwei Nachschlagewerke hingewiesen. Die Bedeutung der österreichischen Frage macht das Taschenbuch der österreichischen Geschichte (17), das in der Art des bekannten Ploetz die wichtigsten Tatsachen aufführt, zu einem nützlichen Hilfsmittel. Der Dokumentenband zur nationalsozialistischen Revolution (18), sehr zuverlässig und übersichtlich zusammengestellt, ist für den täglichen Gebrauch unentbehrlich. (Abgeschlossen am 15. Mai 1936.)

1. Fueter, E., Geschichte der neueren Historiographie. 3. Aufl. Mchn., Oldenbourg '36. — 2. Lietzmann, H., Geschichte der alten Kirche, Bd. II, Ecclesia catholica. Bln.-Lpg., de Gruyter. 4,80. — 3. Ermatinger, E., Deutsche Kultur im Zeitalter der Aufklärung. Handbuch der Kulturgeschichte. Potsdam, Akad. Verlagsgesellschaft Athenaion. — 4. Kletler, Deutsche Kultur zwischen Völkerwanderung und Kreuzzügen. Ebd. Subskr. Pr. jede Liefg. 2,80. — 5. Hampe, K., Wilhelm I., Kaiserfrage und Kölner Dom. Stgt., Kohlhammer '36. 4. — 6. Oncken, H., Nation und Geschichte, Reden und Aufsätze 1919—1935. Bln., Grote. 8,—; Lw. 10. — 7. Pawlikowski-Cholewa, Heer und Völkerschicksal, Betrachtung der Weltgeschichte vom Standpunkt des Soldaten. Mchn., Oldenbourg '35. 8,50. — 8. Wahl, R., Canossa, König und Kirche. Eine Historie in sieben Bildern. Bln., S. Fischer '35. Kart. 6,50; Lw. 8. — 9. Lewalter, E., Der Große Kurfürst. Bln., Keil '35. Lw. 5,50. — 10. Kohlrausch, R., Deutsches Heldentum in Italien, Wanderungen auf den Spuren der Goten, Langobarden und Hohenstaufen. Stgt., Schramm '35. 6,50. — 11. Dawson, Die Gestaltung des Abendlandes. Eine Einführung in die Geschichte der abendländischen Einheit. Lpg., J. Hegner '35. 9,50. — 12. Colemanns kleine Biographien. Lübeck, Ch. Colemann. — 13. Andreas, W. und Scholz, W., Die großen Deutschen, neue deutsche Biographie. Bd. I, II. Bln., Propyläen-Verlag '35. je 16,50. — 14. Tellenbach, G., Libertas, Kirche und Weltordnung im Zeitalter des Investiturstreites. Stgt., Kohlhammer. 15. — 15. Erdmann, C., Die Entstehung des Kreuzzuggedankens. Stgt., Kohlhammer. 24. — 16. Lützeler, H., Die christliche Kunst Deutschlands. Bonn, Buchgemeinde '36. Lw. etwa 5,80. — 17. Melzer, U., Taschenbuch der österreichischen Geschichte. Graz, Alpenland-Verlag '36. 6,30. — 18. Dokumente der deutschen Politik. Bd. I: Die nationalsozialistische Revolution 1933. Bln., Junker & Dünnhaupt '35. 12.

Der Osten.

Von

Heinrich Jilek.

Vergleicht man die Lage in der deutschen Osteuropaforschung des letzten Jahres mit der verwirrenden Vielzahl der Probleme, die man noch vor wenigen Jahren zu Recht oder Unrecht mit dem Osten in Verbindung brachte, wird man an der Tatsache nicht vorübergehen können, daß sich in der deutschen Osteuropakunde eine Wandlung vollzogen hat, die nicht zuletzt unter dem Einfluß der innenpolitischen Ereignisse erfolgt ist. Auf jeden Fall läßt sich sagen, daß jene mehr oder weniger willkürlichen Ausdeutungen, die in dem absichtlich mit dem Schleier des Geheimnisses verhüllten Osten bald den Retter, bald den Zerstörer des Abendlandes sehen wollten, mehr und mehr den Bemühungen um die tatsächliche Erkenntnis östlichen Wesens weichen. Es wäre aber verfehlt, wollte man die deutsche Osteuropaforschung etwa der

Frankreich- oder Englandkunde gleichsetzen. Der Umstand, daß dem deutschen Leser die Ostprobleme im allgemeinen fern liegen und er von Haus aus recht wenig mitbringt, was ihm ihr Verständnis erleichtern könnte, hat zur Folge, daß die deutsche Ostforschung erst einmal die nötigen Kenntnisse von Land und Leuten, Geschichte und Kultur vermitteln muß. Tatsächlich hat ja ein großer Teil der Ostliteratur rein berichtenden Charakter. Sind dann auch noch Arbeiten über einzelne Spezialprobleme, die in unserem Fachbericht naturgemäß weniger in Erscheinung treten, verhältnismäßig zahlreich, so fehlen geschichtsphilosophische Darstellungen oder allgemeintheoretische Überlegungen über das Wesen der Osteuropaforschung fast völlig. Wie wenig klar und eindeutig bestimmt der Begriff dieser ganzen Wissenschaft ist, zeigen zur Genüge die auf dem Warschauer Historikerkongreß begonnenen und später (Zeitschrift für osteuropäische Geschichte Bd. 9) fortgeführten Erörterungen über Gegenstand und Wesen der osteuropäischen Geschichtswissenschaft. Wenn schon die Zugehörigkeit der polnischen Gebiete und noch mehr des Balkans zum östlichen Raum umstritten ist, dann noch weit mehr die These von dem einheitlichen östlichen Raum selbst mit angeblich einheitlicher Kultur, die durch ein gemeinsames historisches Schicksal geprägt worden sei. Uns aber, die wir ja nicht osteuropäische Geschichte, sondern Osteuropakunde treiben wollen, möge gestattet sein, das Problem von Deutschland her zu sehen und an Stelle unklarer und nebelhafter Prinzipien von rein praktischen Gesichtspunkten auszugehen. Wir verstehen also unter Osteuropa alle die Gebiete, die östlich und südöstlich des Deutschen Reiches liegen, mit Einschluß der Tschechoslowakei und Ungarns. Von hier aus ergibt sich dann aber doch wieder ein einigendes Band, eben jenes eigenartige, in sich aber auch nicht überall gleichartige Verhältnis dieser unter dem Begriff Osten zusammengefaßten Länder zur abendländischen Kultur, von der aus gesehen das ganze Gebiet als Kolonialland erscheinen muß. Diese Fragen sollen in späteren Arbeiten noch näher erörtert werden.

R u ß l a n d. Aus der bereits oben angedeuteten Neigung der deutschen Ostforschung, erst einmal Material zu schaffen, auf dem später weitergebaut werden kann, erklärt es sich, wenn die wichtigsten Erscheinungen, die uns vorliegen, Übersetzungen aus fremden Sprachen sind. Das trifft namentlich auf die schon seit mehreren Jahren erscheinende S a m m l u n g v o n D o k u m e n t e n a u s d e n A r c h i v e n d e r Z a r i s t i s c h e n u n d P r o v i s o r i s c h e n R e g i e r u n g (1), einem für das Studium des Weltkrieges unentbehrlichen Quellenwerk, zu. Als die Sowjetregierung beschloß, die Akten der russischen Archive von 1878—1917 der Öffentlichkeit zugänglich zu machen, ging es ihr vor allem darum, die Eroberungspolitik der kapitalistischen Mächte in der Kriegs- und Vorkriegszeit zu entlarven. Für uns ist aber die deutsche Ausgabe, die nur einen Teil der russischen Bände enthält, eine wichtige Quelle, um die Rolle Rußlands im Weltkrieg und seine Verflochtenheit in die Weltpolitik überhaupt richtig würdigen zu können. Die bisher vorliegenden Bände enthalten die Akten aus der Zeit vom 14. Januar 1914 bis zum 4. August 1915. Davon beleuchten die beiden im letzten Jahr erschienenen Bände II, 7, II und II, 8, I besonders die langwierigen Besprechungen, die zum Eintritt Italiens in den Weltkrieg führten und die nicht weniger schwierigen Verhandlungen mit Rumänien, aber auch den unterirdischen Machtkampf zwischen Deutschland, Rußland und England in Persien und die Lage in Ostasien, wo Japan, unbehelligt von den europäischen Mächten, seinen Einfluß Schritt für Schritt vorwärts treibt. Dieselben Ereignisse bilden den Hintergrund in den nunmehr in deutscher Sprache erschienenen Erinnerungen des englischen Staats-

mannes Sir Samuel Hoare (2), der im Weltkrieg Leiter des britischen Geheimdienstes in Rußland war und Gelegenheit hatte, die letzten Tage des Zarenreiches miterleben. In seinem manchmal etwas weitschweifig, aber recht fesselnd geschriebenen Buch zeigt er sich als selbstbewußten Engländer und scharfblickenden Beobachter, dessen nüchternem Tatsachensinn die gelegentlichen Ausflüge in die Apokalypse keineswegs Abbruch tun. Sein Urteil über das damalige Rußland ist freilich durch seinen konservativen englischen Standpunkt, aber auch durch den Umstand, daß er fast nur in den höheren Schichten des Petersburger Beamtentums verkehrte, die, wie er sehr wohl weiß, keineswegs das ganze Rußland verkörperten, bestimmt, was ihn doch nicht zu den letzten Gründen des Zusammenbruches vordringen läßt. In die nächste Phase, den Bürgerkrieg und das Ringen der Fremdvölker um ihre Freiheit, führt uns das Buch von Kutschabsky (3). Auf Grund eingehender Quellenkenntnis schildert der Verfasser den Kampf, den die Westukraine, d. h. der in der Mehrzahl von Ukrainern bewohnte östliche Teil Galiziens, in den Jahren 1918—1923 um seine Freiheit führte und der schließlich mit der Einverleibung dieses Gebietes in den polnischen Staat endete. Das Schicksal der Westukraine war freilich in vielem mit dem der Ostukraine untrennbar verbunden, und so wird das Werk zu einer Darstellung des ukrainischen Verzweiflungskampfes gegen Polen, Bolschewisten, Rumänen, die weißen Truppen Denikins, gegen Mangel aller Art, Seuchen und die Auflösung im eigenen Lager. Das Verdienst des Buches liegt darin, daß es zum erstenmal diese über den welterschütternden Ereignissen jener Tage der Vergessenheit anheimgefallenen Geschehnisse wieder in Erinnerung bringt, Ursachen und Folgen der Niederlage abwägt und so zum Verständnis des heutigen ukrainischen Problems beiträgt. Klar tritt hier auch die Bedeutung der Ukraine für den östlichen Raum in dieser Zeit der allgemeinen Auflösung, besonders aber die Bedeutung, die ihr im Kampfe gegen den Bolschewismus zukam, hervor. Über ein anderes wichtiges politisches Problem der Gegenwart, die Spannung zwischen Japan und der Sowjetunion verspricht das Büchlein von Spielmans (4) Aufschluß zu geben. Leider wird der Leser enttäuscht, da die russisch-japanischen Beziehungen im fernen Osten nur kurz gestreift werden, während der Hauptteil der Darstellung der gegenwärtigen Lage in der Mandschurei gewidmet ist, wobei sich der Verfasser, der mit der deutschen Sprache und bisweilen auch mit der Logik auf Kriegsfuß steht, um eine Rechtfertigung des japanischen Vorgehens bemüht. Mit weit größerem Ernst geht Schüle (5) an ein im Grunde ähnliches Problem heran. Sein Buch soll der Erforschung der russisch-französischen Annäherungsversuche dienen, die unmittelbar nach der Beendigung des Krimkrieges einsetzten, freilich aber die Belastung durch den italienischen Krieg von 1859 nicht aushielten, um im polnischen Aufstand von 1863 ganz zu scheitern. Für uns ist diese Frage deshalb so wichtig, weil sich hier nach einer längeren Periode des Zusammenwirkens der drei Ostmächte wiederum politische Fäden zwischen Rußland und Frankreich über Mitteleuropa hinweg anknüpften, die später für den ganzen Kontinent so schicksalhaft werden sollten. Es ist ein Vorzug des vorliegenden Buches, das sich hauptsächlich auf das Quellenmaterial der Pariser Archive stützt, daß es über die Darstellung der historischen Tatsachen hinaus auch einen guten Einblick in die Geschichte und die psychologischen Voraussetzungen der ganzen späteren europäischen Bündnispolitik, die schließlich zum Weltkrieg führt, gewährt. Noch weiter in die russische Vergangenheit führt Schlegelbergers Monographie über die Fürstin Daschkowa (6), die jüngere Freundin Katharinas der Großen. Das Leben einer Frau, die sich durch eine recht

aktive Teilnahme an einer politischen Verschwörung der Öffentlichkeit vorstellt, dann die Ungnade ihrer Kaiserin zu fühlen bekommt, jahrelang in Westeuropa herumreist und sich mit geradezu wütendem Eifer auf die Wissenschaften stürzt, um schließlich Direktorin der Akademie der Wissenschaften zu werden, wo sie eine glänzende Wirksamkeit entfaltet, die im Alter in die Verbannung gehen muß und in einer ungeduldig ertragenen Einsamkeit stirbt, ist es wohl wert, festgehalten zu werden. Die Charakteristik dieser unsteten, in sich widerspruchsvollen Persönlichkeit ist dem Verfasser gut gelungen. Man wird ihm nur nicht beistimmen, wenn er in ihr einen romantischen Typus sehen will. Die Daschkowa war weit eher eine Aufklärerin reinsten Wassers, wenn auch nicht geleugnet werden soll, daß sich in manchen ihrer Bestrebungen schon das XIX. Jahrh. ankündigt. Wenn sich die bisher besprochenen Werke ausschließlich auf die russische Geschichte der letzten Jahrhunderte bezogen, so erschließt sich uns in Trautmanns „Volksdichtung der Großrussen" (7) eine nicht minder reiche Seite des russischen Lebens. Bisher liegt der erste Band gedruckt vor, der nur das Heldenlied, die Byline, behandelt. Der Band ist mit seiner ausführlichen und gründlichen Untersuchung über die Probleme der Bylinenforschung, den möglichst wortgetreu in Prosa wiedergegebenen Liedern, den stoffgeschichtlichen Anmerkungen und dem ganzen Variantenapparat in erster Linie für wissenschaftliche Zwecke bestimmt, eignet sich aber auch gut zur Einführung in das Wesen dieser dem Deutschen so fremden Dichtungsgattung. Hier sei noch ein ganz ähnliches Buch, eine Übersetzung ausgewählter estnischer Volkssagen, erwähnt (8). Im Gegensatz zu dem vorigen Werk bringt es schlichte Übersetzungen ohne wissenschaftliches Beiwerk, wird aber trotzdem der vergleichenden Sagenforschung willkommen sein.

Polen. Nach wie vor begegnet die Gestalt des Marschalls Pilsudski regstem Interesse. Das kleine Buch von Lipinski (9), eigentlich die Einleitung zur großen Pilsudski-Ausgabe, bietet eine knappe und sachgemäße Übersicht über Leben und Leistung des Marschalls, ohne allerdings sein Bild über das schon Bekannte hinaus wesentlich zu vertiefen. Aber immerhin ist es ein neuer Gesichtspunkt, wenn hier besonders die erzieherische Arbeit, die Pilsudski an seinem Volke leistete, hervorgehoben wird. Es ist schade, daß das Buch immer wieder in Ton und Anschauungsweise des Jubiläumsartikels verfällt, so daß der Marschall nur als der niemals wankende, stets Rat wissende Führer hingestellt wird, ohne daß wir seiner Persönlichkeit wirklich näher kommen. Wie ganz anders erscheint doch Pilsudski in seinen eigenen Erinnerungen, Aufsätzen und Reden, die jetzt in der Neuausgabe zum großen Teil schon in deutscher Sprache vorliegen (10)! Wer sich über Wesen und Werden der Führerpersönlichkeit, die täglichen Sorgen, Ängste und quälenden Zweifel, die gerade ihr nicht erspart bleiben, unterrichten will, der lese die Schriften des Marschalls. Daß er auch selbst über dieses Problem viel nachgedacht hat, zeigt die ausführliche Analyse im dritten Band, mittels der er in seiner temperamentvollen, zum Herzen gehenden Art, die aber keineswegs der philosophischen Besinnung abgeneigt ist, dem Wesen des Führertums auf den Grund kommen will. Das staatsmännische Denken Pilsudskis steht gleichsam im Hintergrund bei dem recht bedeutsamen Versuch seines ehemaligen Mitarbeiters W. Studnicki (11), die Sendung des modernen Polen vom europäischen Standpunkt her zu beleuchten und dem jungen Staat seine Stellung im politischen System Europas anzuweisen. Auf Grund der historischen Entwicklung, der gegenwärtigen politischen Erfordernisse und wirtschaftlichen Notwendigkeiten kommt der Verfasser zu dem Ergebnis, daß die Zukunft Polens nur durch ein engeres Zusammenarbeiten

mit Deutschland gesichert sei. Um die beiden sich politisch stützenden und wirtschaftlich ergänzenden Staaten würden sich dann die kleineren mitteleuropäischen und östlichen Staaten gruppieren, so daß jene zum Mittelpunkt eines großen mitteleuropäischen Blockes würden, der natürlich von Deutschland wesentlich bestimmt wäre. Studnickis Plan ist einer jener Versuche, die, von der Erkenntnis ausgehend, daß die Not in Mittel- und „Zwischeneuropa" nicht zum wenigsten durch die Zerschlagung und Aufteilung der großen naturgegebenen Wirtschaftsräume hervorgerufen wurde, die zahlreichen neugegründeten Staaten wieder zu einer Einheit zusammenfassen wollen. Er hat auch klar erkannt, daß dieses ohne Mitwirkung Deutschlands unmöglich ist. Natürlich ist sich auch Studnicki, der ja keineswegs nur Theoretiker ist, der Schwierigkeiten, die einer solchen Lösung entgegenstehen, wohl bewußt. Um freilich diesen ganzen Plan richtig verstehen zu können, muß man sich die Lage des heutigen Polen, wie sie sich aus dem bewährten, nunmehr in dritter, leider unveränderter, Auflage erschienenen Handbuch von Wunderlich (12) ergibt, vergegenwärtigen. Klar tritt hier die schicksalhafte Lage des polnischen Staates zwischen Mittel- und Osteuropa hervor, die durch den Umstand, daß sich sein Gebiet aus drei Teilen zusammensetzt, die drei verschiedenen Staaten angeschlossen und ganz verschiedenen Kultureinflüssen unterworfen waren, nur noch erschwert werden. Eine weitere Belastung ist das Minderheitenproblem und das drohende Gespenst der Übervölkerung, an die freilich der Deutsche, der nur die ungeheuren östlichen Räume vor Augen hat, kaum zu glauben vermag. Tatsächlich litt aber der Osten schon in der Vorkriegszeit an agrarischer Übervölkerung — denn um diese handelt es sich im wesentlichen —, die nicht wenig zum Gelingen der bolschewistischen Revolution beitrug und auch die gleich nach Kriegsende in den östlichen und südöstlichen Staaten in Angriff genommene Bodenreform, die freilich nicht zum Ziele führte, verständlich erscheinen läßt. Oberländer (13) untersucht nun die Lage des landwirtschaftlichen Bevölkerungsteiles in Polen, wo dieses Problem infolge der starken Bevölkerungszunahme bei gleichzeitiger Kapitalarmut, die den überschüssigen Bevölkerungsteil auch nicht in die Industrie abfließen läßt, besonders drückend ist. Hier hätte nun eine geschickt geführte, sich nach den natürlichen Gegebenheiten richtende Handelspolitik einsetzen müssen, um der schwer ringenden Volkswirtschaft Entlastung zu bringen. Statt dessen wird die jüngst vergangene Zeit, wie Seraphim (14) in einer gründlichen Studie zeigt, durch zwei Faktoren bestimmt, die beide der polnischen Wirtschaft beträchtliche Opfer auferlegten: durch den polnisch-deutschen Handelskrieg, der erst 1934 sein Ende fand, und die Seeküstenpolitik, die kein anderes Ziel verfolgte, als mit Umgehung Deutschlands den polnischen Außenhandel nach Nord- und Westeuropa über die Ostseehäfen zu leiten. Will man sich aber über die tatsächlichen Auswirkungen dieser Politik auf den polnischen Außenhandel selbst unterrichten, greift man am besten zu dem Buch von Mainz (15), das als Ergänzung zu Seraphims Arbeit gedacht ist und unter Heranziehung ausführlicher Statistiken Umfang, Struktur und Entwicklung des polnischen Außenhandels darstellt.

Südosteuropa. Der uns vorliegende Band „Das Königreich Südslawien" (16) ist zwar eine Sammlung von Aufsätzen verschiedener Verfasser über wichtige Fragen der südslawischen Kultur, die Beiträge ergänzen einander jedoch und fügen sich zum Ganzen, daß das Werk den Charakter eines Handbuches erhält. Nach einem einleitenden Aufsatz über den südslawischen Raum in seiner Besonderheit bietet Gesemann eine Morphologie der Kultur des Landes und untersucht Heymann

die Grundlagen der südslawischen Staatlichkeit. Der wichtigste und in seiner Klarheit zur Einführung in die Problematik des Balkans am besten geeignete Beitrag ist der Aufsatz von Gesemann, der sich um die wesenhafte Erkenntnis des Begriffes Südslawien bemüht. Ein Mangel des Buches ist das Fehlen einer guten Übersichtskarte. Es trifft sich glücklich, daß die Ergebnisse dieses Werkes gleich durch zwei weitere Neuerscheinungen gestützt werden, die dem lebendigen Volkstum der Südslawen näher stehen. Das ist die von Gesemann in deutscher Sprache herausgegebene Sammlung montenegrinischer Kurzgeschichten und Anekdoten (17), die uns einen klaren Einblick in die patriarchalische Ordnung des Landes vermittelt, und die in äußerst lebendigen Farben gehaltene Schilderung des serbischen Rückzuges vor dem eindringenden deutschen Heer von demselben Verfasser, der dieses Zurückfluten selbst miterlebt hat (18). Das Büchlein, das nicht nur den chaotischen Zustand, in den Serbien durch die Kriegsereignisse geworfen wurde, anschaulich schildert, sondern auch von Land und Leuten plastisch und mit feinem psychologischen Verständnis zu erzählen weiß, kann jedem empfohlen werden.

1. Die internationalen Beziehungen im Zeitalter des Imperialismus. Dokumente aus d. Archiven d. zarischen u. d. provisorischen Regierung. Deutsche Ausg. von O. Hoetzsch. Reihe 1, Bd. 1—5; Reihe 2, Bd. 6—8,1. Bln., Hobbing '31—'35. — 2. Hoare, S., Das vierte Siegel. 2. Aufl. Bln., Nibelungen-Verl. '36. 359 S. 7. — 3. Kutschabsky, W., Die Westukraine im Kampfe mit Polen und dem Bolschewismus i. den Jahren 1918—1923. Bln., Junker & Dünnhaupt '34. 439 S. 16. — 4. Spielmans, E., Rußland und Japan im fernen Osten. Bln., Obelisk-Verl. '35. 88 S. 1,50. — 5. Schüle, E., Rußland und Frankreich vom Ausgang des Krimkrieges bis zum italienischen Krieg 1856—1859. Königsberg u. Bln., Ost-Europa-Verl. '35. IX, 167 S. 6,50. — 6. Schlegelberger, G., Die Fürstin Daschkowa. Bln., Junker & Dünnhaupt '35. 249 S. — 7. Trautmann, R., Die Volksdichtung der Großrussen. Bd. 1: Das Heldenlied. Heidelberg, Winter '35. XI, 446 S. — 8. Estnische Volkssagen. Übertr. v. Stern. Riga, Ernst Plates '35. 246 S. 4,80. — 9. Lipinski, W., Josef Pilsudski, der große Marschall. Essen, Essener Verlagsanst. '35. 79 S. — 10. Pilsudski, J., Erinnerungen und Dokumente. Bd. 1—3. Essen, Essener Verlagsanst. XXIII, 375 S. Bd. geh. 7,20. — 11. Studnicki, W., Polen im politischen System Europas. Bln., Mittler '36. 223 S. 4,80. — 12. Wunderlich, E., Das moderne Polen. Teil I. 3. Aufl. Stgt., Fleischhauer & Spohn '35. VIII, 149 S. 7,50. — 13. Oberländer, Th., Die agrarische Übervölkerung Polens. Bln., Volk u. Reich '35. 118 S. 9. — 14. Seraphim, P., Die Handelspolitik Polens. Bln., Volk u. Reich '35. 104 S. 2,50. — 15. Mainz, K., Der polnische Außenhandel. Bln., Volk u. Reich '35. 202 S. 4. — 16. Das Königreich Südslawien. Lpg., Noske '35. 262 S. 6. — 17. Gesemann, G., Helden, Hirten und Hajduken. Mchn., A. Langen '35. 166 S. 3,80. — 18. Gesemann, G., Die Flucht. Aus einem serbischen Tagebuch 1915 u. 1916. Mchn., A. Langen '35. 225 S.

Vom Werte der Geschichte.

Betrachtungen aus Anlaß von Rankes Todestag. († 25. Mai 1886).

Von

Hans Eibl.

Die 50. Wiederkehr des Todestages Leopold von Rankes würde an sich schon Anlaß geben, sich mit dem Werke und den Auffassungen dieses Klassikers der Geschichtschreibung und mit der Bedeutung der Historie für das Leben zu befassen, wenn nicht überdies durch die gewaltigen Schicksale, von welchen die abendländischen Völker heute heimgesucht sind, die Frage nach dem Zusammenhang zwischen Gegenwart und Vergangenheit und nach der Deutung der Geschichte sich aufdrängte und Rankes Stellung zu diesen Fragen auch heute noch etwas Vorbildliches hätte. Um es gleich vorwegzunehmen: Rankes vorbildliche Leistung in Hinsicht auf diese Gegenwartsfragen ist der vorsichtig geäußerte, aber immer wieder hervorleuchtende Glaube an den Sinn, an die Idee, an das göttliche Walten in der Geschichte; die Vorsicht des Historikers besteht darin, daß er sich zu den Ideen durch sorgfältige Ermittlung der Tatsachen hinführen läßt, und, im Gegensatz zu Hegel, seinem Kollegen an der Berliner Universität und Gegner auf geschichtsphilosophischem Gebiete, es sich nicht herausnimmt, der Geschichte einen streng dialektischen Gang vorschreiben zu wollen. Auch Ranke ist Metaphysiker, man könnte ihn am ehesten als Platoniker bezeichnen, bei aller Treue den Tatsachen gegenüber sieht er die Geschichte nicht nur als Abfolge von Ereignissen an und das Auswahlprinzip ist für ihn nicht nur die Macht der Wirkung, sondern auch der Wert. Aber die erforschten Dinge müssen selbst auf ihre Idee hinweisen, sie muß sich in ihnen selbst offenbaren. Diese Haltung ergibt sich dem Historiker nicht nur aus einem theoretischen Weltbild, sondern auch aus der Veranlagung des Gemütes. Aus den Zeugnissen der Geschichte strömt, eindringlich und werbend um das Herz des Beobachters, etwas Lebendiges, das seine Seele eröffnet und befruchtet. Wenn Livius, der den Leser in seinen Bannkreis zu ziehen weiß, von sich bekennt, daß er beim Studium alter Denkmäler eigentümlich bewegt werde, — mirum in modum commoveor — hätte Ranke von sich Ähnliches sagen können. — Der vielfältige Geist der Zeiten und der Menschen vermag sich nur in einem vielseitigen Gemüte zu beleben, und in der Tat ist Ranke in der Gabe der Einfühlung den großen Dramatikern wesensverwandt. Aber besonders nahe, scheint es, weiß er sich jenen geschichtlichen Gestalten, in denen er eine ähnliche Hingabe an den Lauf der Dinge bemerkt. Wer vermöchte das liebevoll gezeichnete Bild Kaiser Friedrichs III. zu vergessen, der seinem eigenen oft jämmerlichen Schicksal, überzeugt von den ungeheueren kosmischen Gesetzen, wie ein innerlich Unbeteiligter gelassen zusah, der einmal in Nürnberg alle Kinder zusammenkommen und mit Lebkuchen bewirten ließ und sich dabei des immer sich erneuernden Lebens und der Zukunft

seines Volkes freute, der gelegentlich vertraute Fürsten bei sich versammelte und sie bis tief in die Nacht hinein „mit züchtigen Scherzen und weisen Reden" ergötzte. Der Geschichtschreiber verweilt deshalb gerne bei solchen Zügen, weil er selbst durchdrungen ist von dem Glauben an das gewaltige Gesetz. Ähnlich bezeichnend für Ranke ist die liebevolle Schilderung der „Römischen Zustände im Jahre 1829". Verwaltung und Gesetzgebung sind zerrüttet, aber die Gesellschaft hält zusammen, die Bevölkerung nimmt zu, der Wohlstand hebt sich, weil die sittlichen und religiösen Bande noch immer stark sind und der Rhythmus eines geregelten Lebens, in dem sich Heiliges und Natürliches durchdringen, alle Teile der Bevölkerung gleichmäßig zusammenhält. Wer die Gesellschaft so sieht, wer erkennt, daß in ihr mannigfaltige Kräfte wirken und die einen helfend hervortreten, wenn die anderen zu schwinden beginnen, ist gefeit gegen das Vorurteil, welches Hegel, in diesem Falle Dolmetsch einer unter Deutschen weitverbreiteten doktrinären Starrheit, in dem Worte von der „faulen Existenz" aussprach, die eigentlich keine Wirklichkeit habe. Dieses Vorurteil hat, nebenbei bemerkt, nicht nur theoretische, sondern auch realpolitische Nachteile mit sich gebracht; denn es begünstigte die Weltfremdheit der deutschen Politik vor dem Kriege, die es nicht der Mühe wert fand, sich um die angeblich faulen Existenzen, um die Nationen im mitteleuropäischen Ostraum und um andere Völker, die man für rückständig hielt, zu kümmern. Ranke sieht anders. Man kann gewissermaßen einen Gradmesser der sittlichen Gesundheit einer Gesellschaft darin erblicken, wieviel an Verfall auf dem Gebiete der rationalen Ordnung sie verträgt, ohne zu zerfallen, — ein zugleich trostreiches und warnendes Gesetz. Und was Ranke an einem kleinen Ausschnitt des geschichtlichen Lebens, allerdings an bedeutungsvoller Stätte und in einem wichtigen Übergangsstadium von der großen Revolution über die Restauration zu der schleichenden Revolution des XIX. Jahrh. erkannte und in dem genannten Essay darstellte, das sah er dann auch im großen Verlauf der allgemeinen Geschichte: die Mannigfaltigkeit der Kräfte, ihren Widerstreit und ihr Gleichgewicht und die nie versiegende Kraft des geistigen Lebens. — In der Rückschau mag man finden, daß zwischen dem harmonischen Wesen Rankes, seinem geradlinigen, arbeitsreichen und lange ausgedehnten Lebensverlauf, (1795—1886) und seiner Weltanschauung stilvolle Übereinstimmung bestehe. Frühzeitig erkannte der Abkömmling einer alten Pastorenfamilie, daß er selbst nicht zum Theologen bestimmt sei, und bald überwand er auch die pietistische Religiosität, ohne deshalb den Glauben an die Vorsehung und die Anhänglichkeit an das Christentum aufzugeben. Er mißtraute der protestantischen Orthodoxie seiner Zeit aus demselben Grunde, aus dem er Hegel nicht glaubte und sich vom Pietismus zurückzog. Die Theologen und Hegel gingen nach seiner Meinung darin zu weit, daß sie alles Göttliche in Begriffe fassen wollten, während die Pietisten ein allzu intimes Verhältnis zwischen Gott und der Seele herstellten. Er wandte sich also dem Lehrberufe zu. Der Unterricht am Gymnasium veranlaßte ihn, ein mangelhaftes Lehrbuch der alten Literatur durch eine gründlichere Darstellung zu ersetzen, und führte ihn zum Studium der alten

Geschichte und ihrer klassischen Darsteller. Die erste größere Arbeit war das Werk „Geschichten der romanisch-germanischen Völker“ (1824). Der Titel, der die Einheit der romanischen und der germanischen Kultur behauptet, ist eine Art Programm, ein Bekenntnis aus dem Geist des deutschen Klassizismus. 1825 wurde Ranke Professor an der Berliner Universität und schloß sich den ausgesprochenen Gegnern Hegels Schleiermacher und Savigny an. Das Bedürfnis, die Forschungen in den Berliner Archiven aus dem XVI. und XVII. Jahrh. durch weitere Quellen zu ergänzen, führte ihn nach Wien, wo damals ein beträchtlicher Teil der venetianischen Urkunden lag, und nach Italien. Hier entstand die Geschichte der „Römischen Päpste in den letzten vier Jahrhunderten“. In diesem Werke war wohl die Gegenreformation mit großer Eindringlichkeit behandelt, aber nicht deren Voraussetzung, die Reformation. Glückliche Funde in deutschen und belgischen Archiven boten ihm die Grundlagen für die „Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation“, deren Einleitung eine kurze aber großzügige Skizze der mittelalterlichen Reichsgeschichte unter dem Gesichtspunkte der Spannung zwischen Kirche und Staat enthält. Um diesen nunmehr dargestellten mittleren Stamm der abendländischen Geschichte lagerten sich in der Folge deren Ausgliederungen und Seitenzweige, die französische, die englische und die preußische Geschichte. Nach erreichtem 80. Lebensjahre begann Ranke seine große Weltgeschichte. Das Werk war bis zur Geschichte des XIII. Jahrh. gediehen, als Ranke im Alter von 90 Jahren starb. Es fehlen also im Lebenswerke Rankes eine ausführliche Geschichte der deutschen Kaiser vom frühen Mittelalter bis zum Beginn der Neuzeit und eine zusammenfassende Darstellung des späteren Mittelalters.

Wir wenden uns nun Rankes Geschichtsauffassung, ihrer Größe und ihren Schranken zu, um uns schließlich mit den gegenwärtigen Fragen nach dem Verhältnis von Geschichte und Leben zu befassen.

Die Geschichte sieht Ranke, wie erwähnt, von Ideen bestimmt, die gelegentlich sichtbar werden, aber niemals in reiner Gestalt auftreten, da sich auch andere Beweggründe, natürliche und triebhafte, bemerkbar machen. Die Aufgabe des Historikers besteht darin, aus den möglichst getreu aufgefaßten Ereignissen die Ideen und das Gegenspiel der Kräfte zu ahnen. Aus Rankes Darstellung lassen sich insbesondere zwei in Spannung befindliche Gesetze herauslesen: der Zug zur Einheit, der Zug zur Differenzierung. Die Einheit stellt sich in der Gottesidee dar und verwirklicht sich in großen Reichen, die Differenzierung wirkt sich in der Vielheit nationaler, staatlicher und kultureller Gebilde aus, die sich gegenseitig ebensowohl fördern wie einschränken und durch Zusammenarbeit und Widerstand die freie Entfaltung der Kräfte ermöglichen. Dabei sind Einheit und Differenzierung selbst wieder so auf die Geschichte verteilt, daß manchmal der Zug zur Einheit, manchmal der zur Teilung überwiegt. In der Abwechslung herrscht kein strenges Gesetz, wohl aber eine Art von freiem Rhythmus. Es gibt Knotenpunkte in der Geschichte, an welchen etwas von der verborgenen Ordnung besonders klar hervortritt. Eine entscheidende Wendung ist vor allem der Über-

gang von der Vorgeschichte zum eigentlich geschichtlichen Zeitalter, zu jenem Abschnitt der menschlichen Entwicklung, in welchem die historische Kunde einsetzt: es ist die Periode der großen Reiche im näheren Orient. Die ostasiatische, indische und die frühe amerikanische Geschichte schließt Ranke von seinem Gesichtskreis aus. Seiner metaphysischen Gesamtauffassung gemäß beginnt er in der „Weltgeschichte" mit den großen Gottesbildern der vorderasiatischen Völker, um die zentrale Stellung des biblischen Monotheismus und den charaktervollen Typus des iranischen Dualismus vorzubereiten. Verschieden von diesen beiden klaren Konzeptionen vertritt die griechische Bildung den Gedanken der vielfältigen Gliederung. Aber weil die vielen Götter nicht mit solcher Macht auf den Willen und das Gemüt wirken wie der gesetzgebende Gott des Alten Testamentes und der Licht- und Ordnungsgott der Iranier, gelangt der griechische Geist zu einer harmonischen Bildung, welche alle Kräfte des menschlichen Wesens frei entfaltet. Der Zusammenstoß zwischen der iranischen und der griechischen Welt hatte beidemale, im V. Jahrh., als die Griechen in der Abwehr siegten, und im IV. Jahrh., als Alexander den Angriffskrieg zu siegreichem Ende gebracht hatte, entscheidende Wirkung für alle folgenden Zeiten. Gelegentlich der ersten Perserkriege macht Ranke eine Bemerkung, aus welcher das Gemeinsame und das Unterscheidende gegenüber Hegels Auffassung sehr klar hervorgeht. Er billigt wohl den Gedanken, daß die Griechen nach dem sinnvollen Plan der Geschichte siegen mußten, bestreitet aber, daß der Historiker sich dabei beruhigen dürfe; er müsse vielmehr die realen Kräfte erkennen und darstellen, welche den Sieg ermöglichten. Alexanders Bedeutung liegt darin, daß seine Eroberung den vorderasiatischen Polytheismus dem griechischen unterordnete, aber zugleich die hellenische Weisheit im vorderen Orient zur Herrschaft brachte, „den Gedanken die Macht hinzufügte" und das iranische Wesen nach Osten abdrängte. Die Römer übernahmen die gleiche Aufgabe gegenüber dem Westen und Norden und bereiteten den Anschluß anderer Völker an die Weltkultur vor. Und nun war es an der Zeit, daß dieser ausgedehnten Bildung eine einigende Kraft gegeben würde, welche sie über die bisherigen Grenzen hinaustragen sollte. Aus dem Judentum erhebt sich das Christentum, sprengt die Hüllen, mit denen sich das Judentum zum vorläufigen Schutze seines Monotheismus umgeben hatte und stellt durch die Idee der Gottmenschheit eine viel innigere Verbindung zwischen Gottheit und Menschheit her, als es die Religion des alten Bundes vermocht hatte. Die Stelle, wo Ranke vom Stifter des Christentums spricht, ist durch ihre Verbindung von Zurückhaltung und Bekenntnis vielleicht die persönlichste in seinem ganzen Lebenswerke. Er anerkennt das Mysterium, lehnt es aber als Historiker ab einzudringen und begnügt sich, die Wirkung dieser einzigartigen Kraft unter den übrigen Weltkräften darzustellen. Unter den vielen erhebenden Aussprüchen Jesu Christi erscheinen dem Historiker nicht das Liebesgebot, nicht die Forderung nach Einigkeit mit Gott, sondern die Worte am wichtigsten, in denen der Heiland auffordert, dem Kaiser zu geben was des Kaisers, und Gott was Gottes ist. Damit ist ein Thema angeschlagen, das sowohl für die heidnische Kaisergeschichte,

als auch für die abendländische Geschichte auf viele Jahrhunderte von der größten Bedeutung ist. Die Weisheit großer Herrscher und die Besonnenheit kirchlicher Führer vermögen vorübergehend ein erträgliches Verhältnis zwischen Reich und Kirche herzustellen. Bei Gelegenheit der ekstatischen Sekte des Montanus belobt Ranke den gesunden Sinn der christlichen Gemeinde, die einen Fanatiker ausschied, welcher die in den Dingen liegende ruhige Entwicklung gestört hätte. Aber Ranke muß doch feststellen, daß es zwischen dem Römerreich und dem Gottesreich zum Kampfe kommen mußte, so weit auch der Polytheismus durch philosophische Deutung sich dem Monotheismus genähert hatte; das Weltreich war eben doch an eine der Vergangenheit angehörige Gottesvorstellung gebunden. Es ist nicht ganz glücklich, wenn Ranke an einer anderen Stelle von drei Ideen spricht, dem Romanismus, dem Hellenismus und dem semitischen Geiste, deren Verhältnis zueinander den Inhalt der weltanschaulichen Bewegungen in den ersten christlichen Jahrhunderten ausgemacht haben solle. Das Christentum ist doch etwas anderes als ein Erzeugnis des semitischen Geistes, deshalb haben die Juden als Volk das Christentum abgelehnt, während Römer und Griechen bei allem Widerstreit zwischen den Führern und der Menge sich zu den Leistungen ihrer Führer bekannt haben. Obwohl aber, wie Ranke bei dieser Gelegenheit treffend bemerkt, Romanismus und Hellenismus von nationalen Grundlagen aus sich zu übervölkischer Bedeutung erhoben, so hatte das römische Reich und seine Kultur auch innere Grenzen. Mit diesem Umstand hängt zusammen, daß das Römerreich in der Zeit seiner letzten Zusammenfassung auch an die äußeren Schranken seiner Ausdehnung geraten war und sich nicht mehr durch Ausstrahlung seiner Bildung weiter ausdehnen konnte und — sollte. Das andere Prinzip, das Gleichgewicht der Kräfte, macht sich geltend und Ranke bemerkt ausdrücklich, daß diese Idee nicht erst der Neuzeit angehöre. Die Macht, welche dem Römerreich die Grenzen setzte, war dieselbe, die von Alexander eingeschränkt worden war, das iranische Reich, das sich unter den Sassaniden in neuer Kraft erhoben hatte. Der Antagonismus der beiden Weltmächte ermöglichte die germanische Ausdehnung. In seiner vorsichtigen Art scheut sich Ranke, das Wort Völkerwanderung zu gebrauchen, da es die Vorstellung einer aus dem Inneren Asiens angeregten Völkerverschiebung nahelegt. Eine solche scheint ihm nicht bewiesen, was sich dem Forscher darstelle, vollziehe sich an den Grenzgebieten des römischen Reiches. Der Widerstreit zweier im Entstehen begriffener Reiche, des hunnischen und des ostgotischen, führte zur Zertrümmerung der gotischen Macht und zum Einbruch der germanischen Völker in das Römerreich. Ein neues halbbarbarisches Reich neben dem römischen und sassanidischen war von Norden her im Entstehen begriffen. Die Schlacht auf den katalaunischen Gefilden gehört deshalb zu den wichtigsten Ereignissen der Weltgeschichte, weil sie die germanischen Völker davor bewahrte, in den Bannkreis des hunnischen Reiches zu geraten; die damals geschaffene römisch-germanische Allianz hat den künftigen Charakter des Abendlandes bestimmt. Allein, es mußte sich noch manches ereignen, bevor sich die germanische Welt zur Herrschaft erhob.

Der Kampf zwischen dem Römerreich und den Sassaniden hatte beide Teile so geschwächt, daß sich die von Mohammed um den monotheistischen Gedanken gesammelte arabische Invasion erfolgreich auf beide stürzen, das iranische Reich vernichten, dem Römerreich die südöstlichen und nordafrikanischen Provinzen entreißen konnte. Die Oströmer mußten daraufhin den Westen den germanischen Völkern überlassen. Die Folge dieser Machtverschiebung war das Reich Karls des Großen, das auf der innigsten Verbindung zwischen der christlichen Kirche und dem germanischen Königtum beruhte. Aber bald traten innerhalb dieser Gemeinschaft neue Konflikte hervor. Jede Nation, die dieses Namens würdig ist, sagt Ranke in der „Geschichte des deutschen Volkes", muß das Verhältnis zum Göttlichen für die wichtigste Angelegenheit halten. Darin liegt der Keim eines unvermeidlichen Zwiespaltes. Denn die Religion hat das Bestreben zur Universalität, es gibt aber eine Reihe von kulturellen Angelegenheiten, vor allem die staatlichen Einrichtungen, welche das Volk in sich abzuschließen und nach außen abzugrenzen trachten. Das Verhältnis der beiden Ideen, der universalen Religion und des nationalen Reiches macht den hauptsächlichen Inhalt der deutschen Geschichte aus. Über dem deutschen Kaisertum steht von Anfang an auch deshalb eine Kampfankündigung, weil sich das deutsche Königtum im Widerstreit gegen den hierarchischen Reichsgedanken durchgesetzt hatte. Aber der Meinung, daß der Kaisergedanke ein Irrtum war und das Reich sich zuerst als nationaler Staat hätte befestigen sollen, bevor es sich um weltweite Aufgaben kümmerte, tritt Ranke mit der richtigen Bemerkung entgegen, daß die Ereignisse der Geschichte sich nicht so systematisch entwickeln und eine große Bewegung sich nach allen Seiten gleichzeitig ausdehne. Daß dem deutschen Volke nicht nur eine schwere Aufgabe, sondern auch Macht und Ruhm, ja eine einzigartige Weltstellung durch das Kaisertum zuteil wurde, hebt Ranke nachdrücklich hervor. Diese richtige und zugleich lebensnotwendige Auffassung — denn ein Volk muß seine Vergangenheit bejahen, wenn es in die Zukunft wirken soll — wurde durch Hegel und die sogenannte kleindeutsche Geschichtschreibung verdrängt, kommt aber heute wieder zu Ansehen; von entscheidender Wichtigkeit war der Umstand, daß der deutsche Reichskanzler sich auf dem Nürnberger Kongreß von 1935 zu ihr bekannte. Der Konflikt zwischen dem nationalen Reich und dem kirchlichen Gottesreichsgedanken war nach Ranke einer der wichtigsten Gründe der Reformation. Es scheint aber, daß die Ereignisse dieser Zeit sich doch auf eine Mehrzahl ziemlich gleichgewichtiger Motive zurückführen lassen, welche der gewissenhafte Historiker, wo er erzählt, nicht verschweigt, aber in der Übersicht über das Geflecht der Ursachen nicht entschieden genug hervorhebt, wie mir wenigstens erscheint. Man kann, glaube ich, folgende Entwicklungsreihen nebeneinander anführen: In weltpolitischer Hinsicht war es die von Ranke herausgearbeitete Erschütterung des Ansehens des Reiches durch die Konflikte des XIII. Jahrh., welche die Einheit der mittelalterlichen Welt zerstörten, die Christenheit daran gewöhnten, zuerst die beiden Oberhäupter Papst und Kaiser in unversöhnlicher Zwietracht zerstritten, sodann die Kirche selbst durch

das Schisma zerklüftet zu sehen. Die Ursache dieses Streites waren die einander widersprechenden Totalitätsansprüche des Papsttums und des Kaisertums, die Wirkung war der Aufstieg großer Nationalstaaten im Westen und im Osten des deutschen Reiches. Innenpolitisch war es die Schwächung der Reichsgewalt und das Bestreben der einzelnen Stände, an Stelle der mittelalterlichen Verfassung im Kampfe gegeneinander und gegen das Reich neue Ordnungen einzurichten. Die Ursache dieser Bestrebungen waren die Wahlkapitulationen und die Politik Friedrichs II., das Ergebnis war schließlich die Auflösung des Reiches in absolutistische Territorialgewalten, während rings um das Reich der Absolutismus große einheitliche Nationen schuf. In weltanschaulicher Hinsicht war es das Aufkommen des Nominalismus, der eine subjektivistische Auffassung der Frömmigkeit begünstigte, gegenüber dem altchristlichen Realismus, der vom Gemeinschaftsgedanken beherrscht war. In kirchenpolitischer Hinsicht aber führten die Verhältnisse in Italien nach der Rückkehr aus Avignon das Papsttum zwangsläufig dazu, sich zunächst als italienischer Territorialstaat neben anderen Staaten dieser Art, Venedig, Florenz, Mailand, Neapel, einzurichten, sodann wegen des geistlichen Gewichtes im XVI. Jahrh. die Rolle eines Großstaates neben anderen Großstaaten, dem Deutschen Reiche, Frankreich, Spanien, England zu übernehmen, endlich zugleich die Sache des Gottesreiches durchzukämpfen. In seiner Papstgeschichte stellt Ranke dar, in welchem Umfange Paul III. und Urban VIII. als Territorialfürsten gegen die Interessen des Gottesreiches handelten. Dazu kam in geistesgeschichtlicher Hinsicht die leidenschaftliche Reaktion des christlichen Gewissens gegen die heidnisch-humanistische Überschätzung des Menschen, wobei Luther aus einem gesteigerten Sündhaftigkeitsgefühl die Würde des Menschen doch allzu gering einschätzte, und als konkreter Anlaß mancher arge Mißbrauch in Verkündigung und Handhabung des Ablasses; aber auch hier lagen die Dinge keineswegs so einfach, als ob die Würde des Menschen und seiner sittlichen Tat gegen die rein äußerlich aufgefaßte Verwaltung der Gnade gestanden hätte, sondern in merkwürdiger Überkreuzung der Gedanken vertrat die Kirche doch wieder die Bedeutung der menschlichen Tat gegen die harte Lehre von der völligen Unwürdigkeit des Menschen. Wie man sieht, lassen sich die Ereignisse auch nicht in der Hauptsache auf den Zwiespalt zwischen staatlicher Macht und kirchlicher Alleinherrschaft zurückführen. Je weiter die Geschichte sich der Gegenwart nähert, um so mehr tritt dann auch in Rankes Darstellung das im Evangelium angekündigte Thema von Gottesreich und Weltreich zurück, desto mehr entschwindet der Gottesgedanke als treibende Kraft der Geschichte, desto mehr auch die Idee einer besonderen deutschen Aufgabe, dagegen gewinnt der Gedanke des Gleichgewichtes der verschiedenen geistigen Strömungen, der Nationen und Staaten an Raum. Es ist, als ob die Verzweigungen den tragenden Stamm der Geschichte allmählich überdeckten. Bei der Idee des Gleichgewichtes der innerhalb des europäischen Genius sich spontan regenden Kräfte hat sich Ranke auch für die Zukunft beruhigt, den unheimlichen Gedanken, daß durch die französische Revolution die Entwicklung in Europa eine Richtung

zum Chaos, zur Anarchie genommen haben könnte, lehnte er ab, die gefährliche Gleichgewichtsverschiebung, die sich durch die Bildung riesiger Imperien rings um die europäische Mitte vollzog, fiel nicht mehr in sein Betrachtungsfeld. Er blieb insofern deutscher Klassizist und Humanist, als Geschichte für ihn auf den Raum beschränkt blieb, den die durch die germanische Welt des Mittelalters erweiterte antike Kultur eingenommen hatte.

Soweit die auch bei äußerster Anspannung dem Menschen gesetzten Grenzen der Kraft ein Lebenswerk beschränken, kann man darüber nicht rechten. Hätte Ranke sein letztes Werk vollenden können, so hätte er auch natürlich die deutsche Kaisergeschichte bis ins XIX. Jahrh. fortgesetzt. Auch die durch das Wissen der Zeit gezogenen Schranken soll man nur zu dem Zwecke feststellen, um sich über die Forderungen klar zu werden, die an das heutige Geschichtsbild zu richten sind. Anders verhält es sich mit dem soziologischen Standort, von dem aus der Historiker seine Geschichte schreibt. Ranke sieht die Geschichte mehr von oben herab, vom Standpunkte der Staatslenker aus als von dem der Völker. Deshalb treten in seiner Darstellung auch die Nationen als treibende Kräfte der Geschichte zurück. So sehr man gegenüber Hegels gewalttätigen Abstraktionen Rankes Sachlichkeit als lebensnahe empfindet, in Hinblick auf die Idee des Volkstums fühlt Hegel realistischer, wenngleich auch seine Geschichtsdeutung gerade der Aufgabe des deutschen Volkes gegenüber vieles zu wünschen übrig läßt. Aber in dem Streite zwischen Savigny und dem Hegelianer Thibaut um die Notwendigkeit eines allgemeinen bürgerlichen Rechtes in Deutschland, in welchem Savigny und Ranke mit ihm gegen die Vereinheitlichung und für das bunte Vielerlei mit den bekannten Argumenten vom Segen der deutschen Mannigfaltigkeit eintraten, stehen wir heute auf Seite des Hegelianers. Mit der Betrachtung der Geschichte von oben her hängt auch zusammen, daß bei Ranke der unheimlichste Faktor der Geschichte wenig in Erscheinung tritt, das Zerstörende, das zwar als Wegbereiter des Neuen nicht zwecklos ist, aber oft auch selbstherrlich auftritt und durch die Geschichte rast. — —

Vorbildlich ist, wie erwähnt, in Rankes Geschichtsbild, die Verbindung zwischen Tatsachenforschung und metaphysischer Auffassung. Wenn Nietzsche als Erster die heute neuerdings geltend gemachten Bedenken gegen die Geschichte, gegen den Wert der Objektivität, gegen wahllose Tatsachenforschung äußerte, so ist dieses Mißtrauen auf den Umstand zurückzuführen, daß Hegel die Geschichte völlig in Metaphysik auflöste und sich als Gegenschlag später eine rein positivistische Geschichtsauffassung durchsetzte. Die Mängel der Hegelischen Konstruktion liegen in der Methode, in der geschichtlichen Konzeption eines beständigen Aufstieges, der innerhalb der Geschichte ans Ziel gelangt, und in der metaphysischen Gesamtauffassung.

Der Fehler ihrer Methode liegt in dem Versuche, ein apriorisches Schema, die dialektische Entwicklung, auf alle geschichtlichen Erscheinungen anzuwenden, der Fehler der geschichtlichen Konzeption in dem Gedanken, den eschatologischen Abschluß aller Dinge, den endgiltigen Selbstbesitz, die restlose Verwirklichung

des Geistes in die Gegenwart herein zu versetzen, der Fehler der metaphysischen Gesamtauffassung in der Annahme, daß das Absolute sich restlos im dialektischen Weltprozeß verwirkliche und an keiner Stelle etwas jenseits der Erscheinung übrig bleibe. Der methodische Fehler führt zu einer gewaltsamen Gliederung der Geschichte, zu ungerechter Auswahl und rücksichtsloser Umdeutung der Tatsachen; wichtige Teile der Geschichte werden als faule Existenzen beiseitegeschoben. Damit ist nicht gesagt, daß nicht gewisse Abschnitte der Geistesgeschichte eine dialektische Auffassung nahelegen; nur die restlose Verallgemeinerung des dialektischen Prinzips ist abzulehnen. Der zweite Fehler ist eigentlich unverständlich. Wenn nämlich der Weltgeist sich vollkommen verwirklicht hat, so müßte entweder die Geschichte aufhören als Geschichte, d. h. als zeitlicher Ablauf fortzudauern — so wie die Sphinx, deren Rätsel gelöst ist, sich in den Abgrund stürzt — oder die ganze Folgezeit müßte in den Zustand der faulen Existenz eintreten, beides wenig wahrscheinliche Annahmen. Der dritte Mangel endlich beruht auf einer willkürlichen Ableitung aus dem Verhältnis von Zeit und Ewigkeit. Zur Annahme einer ewigen Existenz paßt streng genommen nur der Gedanke, daß das Ewige in sich beharre und niemals restlos in den zeitlichen Verlauf eintrete. Nimmt man andererseits an, daß sich das Absolute vollständig in jeder Phase der räumlich-zeitlichen Wirklichkeit (oder Erscheinung) darstelle, so ist das nicht die Theorie der ewigen Existenz, sondern der Selbstverwandlung des Absoluten. Es läßt sich zeigen, daß eine reine Theorie der Selbstverwandlung nicht durchführbar ist und jede solche von Heraklit bis Hegel ein beharrliches Element, den ewigen Logos oder Begriff in sich enthält. Dann aber ist es folgerichtig, das Ewige nie völlig in die zeitliche Erscheinung eingehen zu lassen; das ist die von Kant wieder aufgenommene platonische Konzeption der Wirklichkeit, der auch Ranke nahe steht. In der Färbung und Lebensstimmung freilich gibt es Unterschiede. Man kann (muß aber nicht) den Platonismus und die Kantische Lehre so auffassen, daß die Erscheinung minderwertiger „bloßer" Schein sei, und sich dann entweder um das Erscheinende nicht kümmern und sich mystisch ins Ewige stürzen, oder auch, wenn man das Ewige für unzugänglich hält, in wehmütiger oder tapferer Resignation in der Erscheinung ausharren und so tun, als ob man sie ernst nehme. Man kann aber auch die erscheinende Welt als echten Ausdruck, als Teilverwirklichung des Ewigen ansehen und mit Ernst, nur nicht in restloser Hingabe, in ihr leben, das Sinnvolle, das sie bietet, freudig hinnehmen und tatkräftig fördern, das Unzulängliche aus der Schau des Ewigen ergänzen. Das ist die glücklichste Weltanschauung, sie drückt die Stimmung aus, von der unter anderem auch Ranke beherrscht war. Sie waltet in den Gleichnissen des Evangeliums, aber auch in Platons Symposion und seiner Staatslehre, im Kulturprogramm des Klemens von Alexandrien, bei den großen Lehrern des Mittelalters Albert dem Deutschen, Thomas von Aquin und ihrem Schüler Meister Eckhard, bei Leibniz, Goethe und Beethoven und sollte auch heute und immerdar jeden tatenfrohen Menschen erfüllen.

Die Hegelische Philosophie wurde vom Naturalismus und Positivismus abgelöst, indem das dialektische Prinzip, diesmal gegen den Willen seines Verkünders, sich über die erreichte Phase des absoluten Geistes fortsetzte und diesen in seine Antithese, den relativistischen Ungeist umschlagen ließ. Der Empirismus brachte einerseits die überraschenden Erfolge der Naturwissenschaften und der Technik, welche die nicht aufhebbaren Grundlagen jeder künftigen Kultur sein werden, andererseits einen verfrühten Optimismus, welcher die aufstrebende Bürgerschichte darüber täuschte, daß innerhalb und unterhalb ihrer die schleichende Revolution vorwärts ging. Nietzsche wehrte sich in den „Unzeitgemäßen Betrachtungen" gegen den oberflächlichen Optimismus der fortschrittlichen Bürger und stellte zugleich den Wert der Geschichte in Frage. Die Gefahr einer nur auf Tatsachen gerichteten Geschichtsforschung erblickte Nietzsche darin, daß sie sich wahllos auf alles stürze, alles sammle und registriere, ohne zu scheiden zwischen Wert und Unwert. Von ihm stammen die Bedenken gegen die sogenannte historische Objektivität. Die gleichmäßig durchforschte Geschichte nehme dem Menschen den mythischen Hintergrund und versetze ihn ohne Kompaß in eine „wachsende Wüste". Leidenschaftlich kämpft Nietzsche gegen den Relativismus, gegen die trostlose Lehre, daß alles gleich gut und gleich schlecht, daher gleich wertlos und darum gleich unsinnig sei. Er hat das relativistische Denken durchgekostet und nie ganz aufgegeben, aber während die Mehrzahl der Zeitgenossen sich bei dieser zu nichts verpflichtenden Meinung wohlfühlte und klug vorkam, erblickte er darin das Vorzeichen eines Zusammenbruches unserer Bildung und suchte aus der Wissenschaft seiner Zeit, aus der metaphysikfreien Erfahrung selbst den rettenden Gedanken, das feste Fundament und Richtung des Auftriebes zu einer neuen Bildung zu gewinnen. Es ist zuerst vom Begriff der Objektivität, dann von der Zukunftsvision Nietzsches, von seinem Mythos zu reden.

Gegen den Grundsatz der Sachlichkeit, der Objektivität, der gleichmäßigen Gerechtigkeit besteht heute ein Vorurteil, das sich durch Klärung der Begriffe leicht beseitigen läßt. Manche glauben, gleichmäßige Gerechtigkeit gegen alle schließe mangelhafte Gerechtigkeit oder mangelhaftes Interesse gegenüber der eigenen Sache, dem eigenen Volke, dem eigenen Staate in sich. Was an diesen Bedenken richtig ist, hat Klopstock in der Ode „An mein Vaterland" ausgerufen: Nie war gegen die anderen ein anderes Volk gerecht wie du; sei nicht allzu gerecht! Sie denken nicht edel genug, zu sehen wie schön dein Fehler ist. Aber die neuen Auffassungen von Wahrheit und Gerechtigkeit, die aus dem vernünftigen Streben stammen, gerechtfertigte Lebensinteressen durchzusetzen, schlagen vielfach selbst in den bekämpften Fehler einer allen nicht nur gleichmäßig, sondern wahllos rechtgebenden Objektivität aus. Besser als durch Begriffe wird diese Gefahr durch ein praktisches Beispiel erläutert. Das deutsche Volk muß schon um des bedrohten Lebens willen gegen die Friedensverträge und gegen die trügerische Ordnung von Genf ankämpfen. Außerdem aber sind, wie man rein aktenmäßig nachweisen kann, die Friedensverträge hinfällig, weil sie einen Bruch des Vor-

friedensvertrages vom 5. November 1918 darstellen, überdies auf der irrigen Voraussetzung der einseitigen Verantwortung der Mittelmächte beruhen und nur unter dieser Voraussetzung gelten. Es ist vollkommen richtig, wenn man sie bekämpft mit der Begründung, daß sie das deutsche Leben bedrohen. Aber daraus folgt nicht, 1. daß das Leben allein die Grundlage jedes Rechtes überhaupt sei, 2. daß man deshalb, weil sie auch um des Lebens willen bekämpft werden müssen, auf andere Argumente, auf alle Gedanken, die sich aus der Objektivität von Recht und Wahrheit ergeben, verzichten müsse. Dieser Verzicht aber ist unvermeidlich, wenn man den Glauben an die Objektivität von Recht und Wahrheit verdächtigt. Und nicht nur das, man liefert außerdem dem außenpolitischen Gegner die stärksten Argumente. Wäre nämlich das Leben allein die zureichende Grundlage jedes Rechtes, wäre die Wahrheit lediglich Funktion des Lebensinstinktes, so könnte z. B. Frankreich mit Benützung solcher Gedanken einen Vernichtungskrieg gegen das deutsche Volk rechtfertigen und den Irrtum der einseitigen Kriegsschuld als für das französische Leben wichtige Theorie aufrecht erhalten. Die Idee der Sicherheit ist eine biologische Kategorie. Frankreich könnte also folgendermaßen argumentieren: Wir fühlen das französische Leben durch den deutschen Lebensauftrieb bedroht, da aber Recht und Wahrheit zuletzt Funktionen des Lebensinstinktes sind, so sichern wir das französische Leben, indem wir den deutschen Überschuß ausrotten, und rechtfertigen dieses Tun, indem wir aus der Ermächtigung durch den Lebensinstinkt das Dogma befestigen, daß das Deutsche Reich den Krieg des Jahres 1914 verschuldet und dafür noch nicht genug gebüßt habe. Es ist klar, gegen diese Argumentation läßt sich vom Standpunkt einer rein biologistischen Rechts- und Wahrheitsbegründung aus nichts einwenden. Der Kampf gegen die Objektivität hat in den gefährlichsten Objektivitätswahn umgeschlagen; denn wenn jede Wahrheit und alles Recht aus dem Lebensinstinkt stammen, dann haben am Ende alle Lebensinstinkte Recht, jeder hat sein besonderes Recht. Da ist es doch viel einfacher so zu denken, wie der unverbildete Verstand denkt. Es läßt sich eben feststellen, was wirklich geschehen ist, was wahr und vernünftig, was recht und billig ist; es läßt sich ermitteln, daß der Vorvertrag vom 5. November gebrochen worden ist und die endgültigen Verträge auf der inzwischen als irrig erwiesenen Voraussetzung der einseitigen Verantwortung der Mittelmächte beruhen. Die Objektivität ist also der stärkste ideale Schutz, die auf die Dauer wirksamste weltanschauliche Sicherung auch des deutschen Lebensrechtes, die biologistische Relativierung von Recht und Wahrheit aber begünstigt den gefährlichen Objektivitätswahn und schwächt den deutschen Kampf um Selbstbehauptung. Nun könnte man allerdings auf Grund einer biologistischen Betrachtungsweise sagen, daß die politische Gesamtlage den Deutschen empfehle, zur Lebenssicherung sich auf objektive Tatsachen und Rechtsgrundsätze zu berufen, daß also unter anderem auch einmal die Objektivität ein biologisch brauchbares Prinzip sei. Allein das schafft doch auf die Dauer eine unerträgliche Situation. Denn wenn das wahr ist, was dem Leben nützt, wenn aber dem Leben der Glaube nützt, daß es Wahres gibt, das vom Lebensnutzen nicht

abhängt, so gibt es gerade deshalb objektive Wahrheit, weil es eigentlich keine gibt — ein jedenfalls sehr unbequemer Gedanke, eine Grube, in die unvermeidlich der fällt, der sie gegraben. Einfach und einleuchtend ist nur folgender Gedankengang. Die Friedensverträge sind hinfällig, weil sie der Vertragstreue und der Wahrheit wiedersprechen; sie müssen überdies auch deshalb bekämpft werden, weil sie die Lebensgrundlagen des deutschen Volkes bedrohen und es eine Pflicht zur Verteidigung des eigenen Lebens gibt; diese ihrerseits stammt aus dem noch höheren Gesetze der Schöpfungsordnung, welche einem bestimmten Volke außer Dasein und Wesenheit auch bestimmte geschichtliche Aufgaben zugeteilt hat. Die Deutschen sind also in der einzigartigen Lage, daß alle ausdenkbaren Begründungen des Rechtes, nämlich die aus dem Leben, die aus der vertragsmäßig gesetzten Ordnung und die aus dem göttlichen Gesetz konvergieren oder vielmehr in konzentrischen Kreisen mit wachsendem Umfang liegen, wobei man dem gesetzten Recht den geringsten, dem Lebensrecht einen größeren, dem göttlichen Recht den größten Umfang zuordnen mag. — Dieses Beispiel diene zur Verteidigung der Objektivität in der geschichtlichen Forschung und zur Zurückweisung entgegengesetzter Bedenken. Damit dürfte auch nachgewiesen sein, daß Rankes Art, die Geschichte anzusehen, seine Methode, sich durch das Vorliegende auf die Idee führen zu lassen, heute in einem Ausmaß Anwendung auf Fragen des praktischen Lebens gestattet, wie Ranke selbst eine solche zu seiner Zeit nicht dachte.

Wir wenden uns Nietzsches Versuch zu, dem relativistisch zerfließenden Bild von Welt und Geschichte Richtung und Sinn zu geben. Drei Wissensgebiete sind es, die ihm Stoff und Anregung für seine Zukunftsvision liefern: die Physik, die Biologie und die Geschichtswissenschaft. Aus der Physik übernimmt er das atomistische Schema und die Idee der Gesetzmäßigkeit; so gewinnt er, unter der Annahme eines begrenzten Weltalls, die Aussicht auf die nach Wahrscheinlichkeitsgesetzen zu erwartende Wiederholung aller Dinge. Aus der Biologie übernimmt er die Idee der Entwicklung und gelangt, den Gedanken in die Zukunft fortsetzend, zur Idee des künftigen vollkommeneren Menschen; zugleich schärft ihm diese Wissenschaft den Blick für die Rangordnung der Lebensformen im allgemeinen, der menschlichen Rassen im besonderen. Und indem er sich mit so geschärftem Blicke zur Geschichte zurückwendet, stellt er der unter individualistischem Einfluß üblich gewordenen demokratischen, gleichmacherischen Geschichtsauffassung eine aristokratische gegenüber, die auf der Rangordnung der verschiedenen Menschenrassen beruht. Von seiner Vision innerlich erschüttert, schafft seine dichterische Phantasie zwei Mythen, die nur stimmungsmäßig, aber nicht begrifflich zueinander passen, den Mythos der ewigen Wiederkehr und den vom Übermenschen. Der Mythos der ewigen Wiederkehr droht in einen neuen Relativismus umzuschlagen und jede Entwicklungsrichtung zu entwerten. Aber so wie die Theologen der Reformation den Glauben an die Güte und Gerechtigkeit Gottes der absoluten Prädestination zum Trotz aufrecht erhielten, so glaubte auch Nietzsche die Idee des Übermenschen trotz der schließlich alles

doch nivellierenden Wiederkehr des Gleichen behaupten zu müssen. Und wie die Idee der Gnade, so erhielt auch die Idee des Übermenschen gerade durch die Gewaltsamkeit ihrer Behauptung eine besondere Innigkeit, wie denn überhaupt das mühsam Verteidigte besonders wertvoll wird. — Der Sinn der Erde also, das Ziel des aufsteigenden Lebens ist der Übermensch, der reichere, in sich geschlossene, der Umwelt besser angepaßte Mensch, der aus der Fülle und Sicherheit seines Lebens es sich leisten kann, auch vornehm und gütig zu sein.

So erhebt sich aus der Einsamkeit einer trost- und sinnlosen Welt das edle Bild des führenden, vorbildlichen Menschen von schenkender Tugend. Wie jeder Prophet, so war auch Nietzsche bestrebt, sein Zukunftsbild aus der Vergangenheit zu bekräftigen, in ihr auserlesene Typen aufzuweisen, die sein ideales Menschenbild, sein Führerideal wenigstens im Ansatz veranschaulichen. Auf der Suche nach gestaltenden Menschen und Kasten fand Nietzsche in der Tat die große Bedeutung der Ordnerrassen für den Gang der Geschichte. Aber in seiner verbitterten Bosheit bestritt er ausgerechnet den Deutschen den Anspruch auf Anteil an einer solchen Rasse. — Aus dieser Geschichtsauffassung ergab sich für Nietzsche das wissenschaftliche Programm, die Kulturgeschichte auf ihre markanten Menschentypen hin, deren Nietzsche zwei aufstellte, machtfrohe Herrenmenschen und machtlüsterne Sklavenmenschen — anzusehen und alles Hohe und Edle aus dem ungebrochenen, alles Niedrige und Feige aus dem gebrochenen Willen zur Macht abzuleiten. — Aber Nietzsches Vision ist mit den Widersprüchen belastet, die im Wesen eines vorläufigen Abschlusses und im Wesen einer Übergangszeit liegen. Die Idee des Aufstieges und seiner Fortsetzung in die Zukunft setzt die Annahme voraus, daß das Leben ein einheitlicher, von gleichmäßigen Gesetzen getriebener Lebensstrom sei. Nietzsche aber sieht die Welt, atomistisch und individualistisch, aufgeteilt auf einzelne Willenszentren, Monaden gewissermaßen, die nicht wie die des Leibniz nach Klarheit, sondern nach Macht streben. Aus einem Gewimmel solcher machtlüsterner Kleinwesen kann natürlich ohne übergreifenden und fortreißenden Lebensstrom kein irgendwie gerichtetes Leben hervorgehen. Nietzsche ruft den Gedanken des Zufalls zu Hilfe und beginnt sogleich ihn lyrisch anzupreisen, „das Chaos, das einen tanzenden Stern gebären soll". Allein der Gedanke der ewigen Wiederkehr beruht auf der Vorstellung, daß in einem begrenzten Weltall sich auf Grund von Wahrscheinlichkeitsgesetzen sich irgendeinmal jede Konstellation der kleinsten Teile wiederholen werde. Diese Erwägung setzt also Wahrscheinlichkeitsregeln voraus. Nach solchen aber hätte es nie zu einem aufsteigenden Leben kommen können, wenn die vorausgesetzten Willenszentren nicht von einer oder mehreren zielstrebigen Mächten zusammengehalten wären: Damit ist natürlich gar nicht gesagt, daß die Ziele der Natur dem entsprechen müssen, was wir Menschen als Ideal der Zweckmäßigkeit denken, sie mögen in manchen Fällen dieses Ideal übertreffen, in anderen dahinter zurückbleiben, in vielen unvergleichbar sein, aber ohne Richtung überhaupt ist das Lebendige nicht zu ver-

stehen. Noch an einer anderen und überaus wichtigen Stelle zeigen sich die Schlacken des individualistischen Denkens seiner vom Schema des Mechanismus beherrschten Zeit. Die liberale Gesellschafts- und Wirtschaftslehre hielt die freie Konkurrenz, d. h. den Kampf aller gegen alle und den sich darüber erhebenden Sieg der Mächtigsten für das die Wirtschaft und die gesamte Kultur lenkende Prinzip. Von gleichem Geiste ist Darwins Gedanke, daß lediglich der Kampf ums Dasein die Lebewesen emporgetrieben habe. Nietzsche übernahm diese Vorstellungen und erklärte den Willen zur Macht als das Wesen der Welt, eine ungeheuere Einseitigkeit, die ihn das andere Prinzip, den Willen zur Fürsorge, zur Gemeinschaft, zur Sicherung des Lebens durch Zusammenarbeit übersehen ließ. So kam in seine Gesellschaftslehre und Geschichtsphilosophie ein dualistischer Zug, der der wirklichen Gliederung des Menschengeschlechtes nach Rassen, Kulturkreisen und seelischen Typen Gewalt antut. Als schöpferisch ließ er nur die Gesinnung der Herren gelten, die Gemeinschaftsgefühle verdächtigte er als Herdeninstinkte, ohne zu bedenken, daß, wenn es Lebensauftrieb in irgendeiner Richtung überhaupt geben soll, er als eine metaphysische, d. h. Raum und Zeit übergreifende Macht gedacht werden muß, dann aber auch der metaphysische Zusammenhang sich in der Erscheinung des Lebens darstellen müßte; das heißt: die Gemeinschaftsgefühle stammen aus dem Innersten des Lebensauftriebes selbst. Dieser Gedanke hätte Nietzsche in die Nähe der platonischen Metaphysik gebracht. Er kam ihm aber deshalb nicht, weil ihm metaphysisches Denken großen Ausmaßes zuerst in der Gestalt des Pessimisten Schopenhauer entgegengetreten war. Als er die Gefahr des Pessimismus erkannt hatte, lehnte er mit dem Pessimismus zugleich das metaphysische Denken als lebensfeindlich und diesseitsflüchtig ab, blieb also gleichzeitig so stark unter dem düsteren Einfluß Schopenhauers, daß er die platonische Auffassung der Welt gleichfalls beiseite schob. Die Zwiespältigkeit in Nietzsches Gedankenwelt zeigte sich auch in der Aufnahme, die seine Ideen in der europäischen Öffentlichkeit fanden. Die individualistische und naturalistische Wendung, die sein Denken nahm, nachdem er sich von Schopenhauer und Wagner abgewendet hatte, paßte den westeuropäischen Individualisten, die bittere Kritik, die er an den Herdeninstinkten übte, mit bösen Seitenblicken auf den deutschen Hang zur Disziplin, sickerte mit schmeichlerischem Kitzel in die Ohren der Intellektuellen namentlich unter den romanischen Völkern; dazu kam noch der künstlerische Zauber, der von seiner tänzerisch beschwingten Sprache ausging und einen südlichen Rhythmus in seinen Stil brachte. Als freilich die deutsche Politik mit dem gleichfalls von Nietzsche verkündeten Rassengedanken Ernst machte, da wurden die Naturalisten und Entwicklungsgläubigen, denen doch eigentlich die Idee der Züchtung hätte selbstverständlich sein sollen, über Nacht zu Anwälten des über der Natur schwebenden souveränen Geistes. — Nietzsches Vision, sein Mythos vom Menschen ist also in der von ihm verkündeten Form sowohl aus wissenschaftlichen und metaphysischen, wie auch aus soziologischen und politischen Gründen fragwürdig. Der Denker übersieht, daß das Leben ohne Richtung im Meta-

physischen nicht verstanden werden kann, seine Lehre von den Rassen und Kulturen bedarf vieler Berichtigungen, sein ganzes System paßt wegen der individualistischen Stimmung, aus der es hervorgeht, nicht in ein Zeitalter, welches die Menschenverbände, Völker und Staaten, als echte Gemeinschaften (nicht als Kollektiva!) zu betrachten von der geheimnisvollen Macht der Geschichte gedrängt wird.

Wenngleich die mangelhafte philosophische Begründung uns nicht hindern soll anzuerkennen, daß Nietzsche ein adeliges Bild des Menschen gesehen hat, so müssen wir uns doch nach einem Mythos vom Menschen umsehen, der dem heutigen Wissen und dem heutigen Lebensgefühl besser entspricht. Hier ist es am Platze, ein Wort über den heute viel gebrauchten Begriff Mythos zu sagen. In seiner Betrachtung vom „Wert und Unwert der Historie für das Leben" erblickt Nietzsche die Bedeutung des Mythos darin, daß er das Weltbild umgrenzt, den Menschen in eine überschaubare Umwelt stellt und ihm so die Orientierung erleichtert. Aber diese Funktion erfüllt der Mythos natürlich nur, wenn er als Wahrheit hingenommen wird. Man kann deshalb nicht neue Mythen aufstellen, wenn man nicht dreierlei tut: 1. man muß beweisen, daß es sich um eine Wirklichkeit handelt, die nicht anders als gleichnishaft ausgedrückt werden kann; 2. man muß beweisen, daß diese Wirklichkeit in angemessener Weise ausgedrückt wird; 3. man muß beweisen, daß überhaupt ein Bedürfnis nach einem gleichnishaften Ausdruck besteht. Am stärksten drängt sich, namentlich in schweren Zeiten, der dritte empfehlende Umstand auf. Marschall Petain sagte unlängst, daß dem französischen Volke das Mystische fehle. Das heißt im Falle des französischen Volkes, daß der während des Krieges mächtig gewesene Mythos von einer demokratischen Sendung verloren gegangen sei, offenbar, weil die dem demokratischen Denken zugrundeliegende Weltanschauung sich auflöst, und es heißt ganz im allgemeinen, daß in der menschlichen Natur der Drang liegt, sich von Zeit zu Zeit von der Bestimmung der menschlichen Geschichte im Zusammenhang mit dem größeren Weltgeschehen ein den Willen lenkendes Bild zu machen. Ein solches kann man Mythos nennen, denn die Deutung kann nur in einem abgekürzten Gleichnis geschehen. Damit ist auch die erste der oben angeführten Forderungen erfüllt. Es gibt nun eine Rangordnung der Mythen, die sich nach dem Grade richtet, in welchem die zweite Forderung erfüllt wird. Der Rang eines Mythos hängt ab von der Fülle an Leben, an Wirklichkeit, die er zusammenfaßt, d. h. weiter von dem Grade an Einprägsamkeit, Allgemeingiltigkeit und Angemessenheit an die menschliche Natur. Einprägsamkeit und Angemessenheit richten sich unter anderem nach dem Verhältnis von Anschauung und Begriff. Es gibt Mythen, die hauptsächlich aus der Anschauung leben, es gibt andere, die sich durch begrifflichen Beziehungsreichtum auszeichnen. Es gibt Mythen, die ein räumlich und zeitlich bedingtes Erlebnis, etwa eindrucksvolle Ereignisse der Natur oder der Geschichte festhalten und solche, welche typische Schicksale des Menschen deutend verklären. Es gibt Mythen, die der Auffassungsweise einer bestimmten Menschenart angepaßt sind, und solche, welche aus dem bleibenden

Wesen des Menschen hervorgehen. Grundsätzlich hat der logisch beziehungsreiche Mythos den Vorrang vor dem rein anschaulichen und der zeitlose, oder allgemeingültige den Vorrang vor dem geschichtlich bedingten. Der allgemeingültige Mythos müßte auch größere Dauer haben als der konkrete. Es ist auch ein ewiger Mythos denkbar, zu dem das menschliche Gemüt immer wieder zurückkehren müßte. — Zu den begrifflichen Voraussetzungen jedes modernen Mythos über den Menschen, seine Stellung im Kosmos und seine Bestimmung gehört die Lehre von der Entwicklung des Lebens. Aus den Eigentümlichkeiten des Lebens lassen sich als besonders eindrucksvoll hervorheben: Aufstieg und thematische Entfaltung mit Wettbewerb der einzelnen Varianten, aber so, daß der Aufstieg das herrschende Motiv bleibt. Bei dieser Auffassung ist es möglich, den Geist nicht, wie Klages annimmt, als Widersacher der Seele anzusehen, sondern als die Bekrönung des Lebens; mit einem Worte: der große Mythos des Menschengeschlechtes ist die alte Sage vom Eros, die Platon im Symposion erzählt: vom Eros, der Lebensmacht, die unter Rückschlägen und auf mannigfachen Wegen und Seitenwegen, aber schließlich doch erfolgreich emporsteigt zum ewigen Leben im Geiste. Das ist der Mythos, der dem griechischen Geiste besonders kongenial ist, aber sich darüber hinaus zu allgemeiner Bedeutung erhebt. Es ist nicht schwer einzusehen, daß die christliche Weltdeutung diesen Mythos fortsetzt. Man kann beide Deutungen in der Formel zusammenfassen: Das Leben strebt durch die Seele zum Geiste, der Geist zur Teilnahme am göttlichen Leben. Der erste Satz ist antik und modern, der zweite altchristlich und zukünftig. Zwischen beiden Visionen aber steht als ewiger Übergang die Sage von der Götterdämmerung, welche die großartige Sinndeutung der Völkerwanderung und Zeitenwende ist, aber außerdem den Unter- und Übergang von einem alten Weltalter zu einem neuen ausdrückt, der Mythos von der Nacht zwischen zwei Welttagen. — Das Bild der menschlichen Geschichte hat sich uns heute in mehrfacher Hinsicht verändert. Die Vorgeschichte, die für Ranke noch in undurchdringlichem Dunkel lag, beginnt sich aufzuhellen. Wir vermögen von den uralten Kulturkreisen und Rassen geschichtliche Linien bis in die Gegenwart herein zu verfolgen. Nicht nur die zeitlichen, auch die räumlichen Grenzen des Geschichtsbildes erweitern sich. Seit dem XIX. Jahrh., dem Zeitalter des zunehmenden Weltverkehrs, ist mehr und mehr das Menschengeschlecht in einen gemeinsamen Strom des Geschehens gezogen worden. Wir haben den Weltkrieg erlebt, der sich über einen beträchtlichen Teil der Erdoberfläche ausdehnte, und wir stehen im Kampfe gegen eine Revolution, die alle Völker zu ergreifen trachtet. Eben deshalb verlangen wir heute viel entschiedener als die Generationen um Ranke nach einer engen Beziehung zwischen Geschichte und Gegenwart. Wir wollen die klar erkannte Aufgabe des Augenblicks und der näheren und ferneren Zukunft in den Zusammenhang der Jahrhunderte stellen, die neuen Ideen in die Überlieferung einfügen, wir wollen an eine Sendung der Deutschen glauben und die einheitlich geschaute deutsche Geschichte als den Mittelpunkt oder vielmehr als den tragenden Stamm der abendländischen Geschichte

erblicken. Ist diese Aufgabe zu leisten? Und ist Rankes Intuition vom metaphysischen Sinn der Geschichte und vom unvergänglichen Wert des Christentums zu halten? Ich glaube, beide Fragen lassen sich mit guten Gründen bejahen. Allerdings meinen manche, die praktischen Forderungen des Lebens verlange eine Reduktion der unübersichtlich gewordenen Menge von geschichtlichen Tatsachen oder deren Umdeutung; sie bezweifeln den Wert der geschichtlichen Wahrheit und das Ideal der Objektivität; einige glauben sogar, aus unserem Erbe das Christentum ausschalten zu können. Aber in Wahrheit liegen die Dinge überraschend günstig für eine ebenso lebensnahe, wie der Überlieferung getreue und zugleich die ganze zeitliche und räumliche Weite des Menschenschicksals zur sinnvollen Einheit zusammenfassende Geschichtsbetrachtung. Mit der Kulturkreis- und Rassenlehre im Zusammenhang stehen die Gesetze vom Aufbau und Verfall der Hochkulturen und von den Revolutionen. Die Kulturen sind Versuche, die vollkommene Wertordnung zu verwirklichen, Versuche, die nie ganz gelingen, weil kosmisch und rassenmäßig bedingte Einseitigkeiten die harmonische Ausbildung des Menschen immer wieder vereiteln. Die Tendenz zur vollkommenen Wertordnung, das eben ist jenes Göttliche, das Ranke in der Geschichte sieht; und auf das Bestreben, unzureichende Wertordnungen abzubauen oder weniger berücksichtigte Seiten der menschlichen Natur zur Geltung zu bringen sind die anderen von Ranke beobachteten Ideen der Geschichte, die Ausgliederung, Differenzierung, Einschränkung und Kompensation zurückzuführen. Der Kampf des deutschen Volkes um sein Leben und gegen die zerstörenden Mächte im Westen und Osten wird in diesem Zusammenhang als Kampf um die vollkommene Wertordnung zum Kampf um die Grundlagen unserer Kultur überhaupt; er schließt zugleich die ganze deutsche Geschichte sinnvoll zusammen und macht das deutsche Volk neuerdings zur herrschenden Mitte des Abendlandes. — —

Wenn wir also zum Schluß zusammenfassen sollen, was Ranke uns heute bedeutet, so ist zu sagen: Wir sollen Ranke folgen in dem Glauben an den Sinn der Geschichte und in seiner Achtung vor den Tatsachen. Zu dem metaphysischen Hintergrund, den er durchscheinen läßt, fügen wir heute hinzu die urgeschichtliche Verfassung des Menschengeschlechtes, die fortwirkt bis auf den heutigen Tag, und die lebendige Anschauung von den geschichtlichen Aufgaben des deutschen Volkes in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. So aufgefaßt kann die Historie gleichzeitig der Wahrheit und dem Leben dienen.

Der Mensch in der Welt der simplicianischen Bücher.

Von

Reinhard Fink.

Schon öfters ist von einer inneren Verwandtschaft zwischen Wolframs Parzival und Grimmelshausens Simplicissimus gesprochen worden. Gewisse Ähnlichkeiten wie das Aufwachsen der beiden Knaben im Walde fern aller menschlichen Gesellschaft, das Umherziehen in der Welt, Gralskönigtum und Inselreich am Schluß waren auffallend genug, um zu Vergleichen aufzufordern, die aber nicht über belanglose Äußerlichkeiten hinauskamen und in wenig zutreffender Weise das seit Wagner so beliebte Bild des tumben Toren in die beiden großen Dichtungen hineinzeichneten.[1]) Mit diesem Ausgehen von einer den beiden Werken ursprünglich nicht eigenen Anschauung wurde der Eingang zu ihrem Verständnis geradezu verschüttet und dafür nur eine äußerliche Verbindung geknüpft, die unausgesprochen immer zu Wagner als dem Gipfel hinführte, die älteren Dichtungen aber ihrer eigenen, nicht verstandenen Wirklichkeit beraubte. Was über die äußeren Ähnlichkeiten hinaus aber die Dichtungsgeschichte immer wieder zu solchen Vergleichen anregte, war wohl das oft nur dunkle Ahnen, daß es beiden Dichtern im Grunde um eine Darstellung derselben Sache gehe, daß nach jahrhundertelangem Schweigen in Grimmelshausens Roman endlich wieder von dem eigentlich deutschen Menschen gesprochen wurde, von dem einst Wolfram so überraschende und tiefe Kunde besaß.

Ist das Gefühl für die Zusammengehörigkeit der beiden Dichter und ihre Bedeutung für unser Volksleben auch weit verbreitet, so sind doch die Forschungsakten über das mittelalterliche Buch kaum begonnen und die über den Simplicissimus trotz der vielen Bücher und Aufsätze der letzten Jahre noch längst nicht abgeschlossen. Daß die Forschung gerade bei Grimmelshausen trotz ihrer Breite meist in keine größeren Tiefen vorstoßen konnte, sich gern aus der Mitte auf Seitenwege abdrängen ließ, liegt wohl vor allem an den merkwürdigen Vorstellungen, die sich die moderne Literaturgeschichte vom Wesen eines großen Dichters macht, Vorstellungen, die auf eine verborgene Unsicherheit den existenziellen Problemen überhaupt gegenüber hinzudeuten scheinen. So hält Gundolf[2]) Grimmelshausen für einen lebhaften Erzähler, „ja Genießer auch ärgster Wirklichkeit", Cohn[3]) ähnlich für einen „unerschöpflichen Fabulierer", der soviel als möglich erzählen möchte. Burkhard[4]), die Forschungen

1) So vor allem Joh. Alt in der Einleitung zu seinem Jean-Paul-Buch, Mchn. 1925, die mehr verwirrend als klärend Wolfram, Grimmelshausen und Jean Paul zusammenstellt.

2) Gundolf, Fr., Grimmelshausen und der Simplicissimus, Deutsche Vierteljahrsschr. I, 339—59.

3) Cohn, E., Gesellschaftsideale und Gesellschaftsroman des XVII. Jahrh. Bln. 1921. S. 160.

4) Burkhard, W., Grimmelshausen. Erlösung und barocker Geist. Ffm. 1929.

Ermatingers[5]) weiter ausbauend, sucht eine neue philosophische Ideenwelt Grimmelshausens zu erweisen, während Challier[6]) den Nachweis führt, daß der Dichter, mit der überkommenen Gedankenwelt des XVI. Jahrh. arbeitend, ein Volksdichter von nicht sehr großer Eigenart gewesen sei. Erst Lugowski[7]) und Hankamer[8]) gelangen zu bedeutenderen Ergebnissen, da sie den Dichter im schöpferischen Ringen um die letzten Fragen der menschlichen Existenz sehen.[9])

In diesen Zusammenhang stellt sich auch unsere Untersuchung hinein. Sie möchte die dichterische Welt Grimmelshausens in ihren Hauptzügen umschreiben und so von der Art der Einsicht des Dichters in die ewigen Probleme des Menschen erfahren, von jener ganzheitlichen Welterkenntnis, aus der in Erschütterung und Schauer die zweite Schöpfung des dichterischen Werkes immer und ewig hervorwächst. Wenn neben Grimmelshausen zuweilen Wolfram genannt wird, so geschieht das nicht oder doch nicht mit dem Hauptzweck des oben erwähnten Vergleichs. Wir wollen vor allem Wolframs Werk, das auf der Höhe des Mittelalters die Probleme deutschen Menschseins allseitig, am tiefsten und dazu mit letzter Klarheit erfaßt — die ihr Licht allerdings nur dem ernst sich Hingebenden spendet —, benutzen, um das Dichtwerk des XVII. Jahrh. vor diesem Hintergrund in seinem Wesen deutlicher zu sehen, die Größe der Entfernung zwischen beiden abzuschätzen, Gewinn und Verlust zu wägen. Wir werden damit auch etwas zur Frage der geistesgeschichtlichen Entwicklung vom Mittelalter zur Neuzeit beitragen können; denn bei der Gegenüberstellung der beiden repräsentativen Werke wird sich zeigen, ob das, was Grimmelshausen dem mittelalterlichen Ritter gegenüber anders gestaltet, schon Geistesgut der Reformation ist, das nur erst jetzt dichterisch bewußt wird und Gestalt findet, oder ob erst die eigene Zeit und Welt des Dichters dieses Neue bringt. Wenn der Nachweis geführt werden kann, daß der Simplicissimusroman echte und große Dichtung ist, wird seiner Stimme in der obigen Frage das Gewicht nicht abzustreiten sein, wenigstens wenn man uns zugibt, daß in der echten Dichtung Schicksal, Artung und Welteinsicht eines Volkes, kurz sein ganzes existenzielles Sein deutlichere und umfassendere Gestalt gewinnt als in den Äußerungen anderer Lebensgebiete. Spricht doch noch aus der ältesten Dichtung, wenn wir nur die äußeren Schwierigkeiten der Sprache überwunden haben, ewig lebendige Erkenntnis deutscher Welt unmittelbar zu uns, unseres eigenen Daseins verwandte Sinngestalt, die aus dem gleichen Kern gewachsen

5) Ermatinger, E., Weltdeutung in Grimmelshausens Simplicius Simplicissimus. Lpg. 1925; Barock und Rokoko in der deutschen Dichtung. Lpg. 1926; Der Weg der menschlichen Erlösung in Grimmelshausens Simplicissimus, Krisen und Probleme. 1928. S. 105ff.

6) Challier, M., Grimmelshausens Weltbild, Hess. Bll. f. Volkskunde. XXVII, 90ff.

7) Lugowski, Cl., Literarische Formen und lebendiger Gehalt im Simplicissimus, Zeitschr. f. Dtschkde. XLVIII, 622ff.

8) Hankamer, P., Deutsche Gegenreformation und deutsches Barock. Stgt. 1936.

9) Das neue Buch von Joh. Alt, Grimmelshausen und der Simplicissimus, Mchn. 1936, das die Entstehungsgeschichte des Romans darstellt, kommt für unsere Untersuchung nicht in Frage.

ist, aus dem jetzt unsere Existenz in die Gefährdung der Welt aufstrebt. Und eben dieser Urverwandtschaft in der Tiefe wegen wird der Wandel der dichterischen Einsicht an den entscheidenden Punkten auch den Umbruch der Zeiten sichtbar werden lassen.

Wir legen unserem Versuch den Simplicissimusroman und die kleineren simplicianischen Bücher zugrunde. Diese Beiwerke sind nämlich keineswegs nur Fortsetzungen eines Themas, das beim Publikum Anklang gefunden hat und nun den Verfasser zum Weiterführen reizt, sondern der Roman gehört mit der Landstörzerin Courasche, dem Springinsfeld und dem wunderbarlichen Vogelnest zusammen, sie können, wie der Dichter am Ende der Vorrede zum Vogelnest ausführt, eines ohne das andere nicht genugsam verstanden werden. Ihre Hauptgestalten bilden im wesentlichen keine Gegenstücke, in ihrem Zusammentreten mit den vielen Nebenfiguren stellt sich vielmehr die Welt in ihrer Fülle dar, soweit sie der Dichter erfassen kann und will. Auch hierin zeigt sich eine Verwandtschaft mit Wolframs Dichtung, deren Gestaltenreichtum die Menschenwelt in der Verschiedenheit ihrer Artung zu umschreiben unternimmt. Wie auch in Shakespeares Dramen, durchschreiten wir hier eine wirkliche Welt, wir sehen zu allen Seiten näher oder ferner, mehr oder weniger deutlich, lebendige Menschen leben und leiden, ihre Wege gehen und ihre Schicksale ertragen. Aber durchaus verschieden stehen Parzival und Simplicissimus in ihrer Welt, ganz andersartig ist deren Struktur. Diese Beziehungen zwischen Simplicissimus und der Welt wird man ins Auge zu fassen haben, wenn man tiefer in das Ganze der Dichtung eindringen, ihre einzelnen Gestalten, ihren Zusammenhang und diesen als lebendige dichterische Schöpfung verstehen will.

Der „Simplicissimus" ist oft als ein Sittenbild des Dreißigjährigen Krieges bezeichnet worden. Man meinte damit, daß Wert und Absicht des Buches in der realistischen Darstellung des Soldaten- und Bauernlebens dieser Leidenszeit Deutschlands liege. Wenn wir auch zu anderen Ergebnissen kommen werden, so wird doch, allerdings in einem tieferen Sinne, für uns die Tatsache des großen Krieges für Grimmelshausens Dichtung bedeutsam werden. Vorerst gilt es aber, die Welt dieses Dichtwerkes vom äußersten Rande aus nach innen hinein zu durchschreiten, um einen Eindruck von ihrer Weite und ihrem Aufbau zu bekommen.

Auf die Welt als gesamte Schöpfung werden wir zum Schluß kurz zu sprechen kommen, ihre Rolle ist in dem Roman nicht allzu gewichtig. Die Menschenwelt aber, die der Dichter darstellt, wird gleich in der Adelhold-Vision des ersten Buches eindrucksvoll und für das ganze Werk bezeichnend in zwei große Gruppen aufgegliedert, die von Uranfang her neben- und gegeneinanderstehen als Wilde und Zahme, die Soldaten und die Bauern. Der Adel und überhaupt alle Herrschenden werden der ersten, Handwerker und Bürger der zweiten Gruppe angegliedert. Sie spielen im Ganzen der Dichtung eine geringe Rolle, ihre Art ist von dem großen Gegensatz Bauern—Soldaten mitbestimmt. Was der Ständebaum allegorisch zusammenfaßt, wird dann in den simpli-

cianischen Büchern variierend ausgeführt. Das Elend der Bauern ist allerorten das gleiche. Sie müssen sich mühen durch Tag und Nacht, Sommer und Winter und sind keinen Augenblick sicher, die Früchte ihrer Arbeit zu genießen. Bilder vom Einbruch der Soldaten in ihre arme Welt durchziehen das Werk vom Anfang bis zum Ende. Diebstahl und gewaltsamer Raub, Kontributionen und Plünderungen, Überfall auf den einzelnen mit Foltern, Quälen, Schänden und Vergewaltigung, Zerstörung und Brand ganzer Dörfer, gewaltsames Aufbegehren der Gepeinigten, das mit noch größerer Härte und Roheit niedergeschlagen wird, — die Kette solcher blutigen Nöte reißt nie ab. Doch auch die andere Seite hat von ihrem Tun keinen wirklichen Gewinn. Der Raub zerfließt den plündernden Soldaten unter den Fingern, die Beute wird durch die Gurgel gejagt oder beim Würfelspiel wieder verloren. Hart drückt jeder Vorgesetzte auf den Untergebenen, und der einfache Soldat, der den Druck aller über sich aushalten muß, kommt selten und nur für kurze Zeit aus dem Jammer heraus. In den Heeren aber sucht einer sich über den anderen durch List und Gewalt zu erheben, zu höheren Würden aufzusteigen, und wird oft durch die Zufälle des Krieges und die Tücke der Neider wieder herabgestürzt. So verliert die Allegorie des Baumes, die im Mittelalter gern verwendet wurde, um einen geschlossenen organischen Aufbau irgendwelcher Art zur Anschauung zu bringen, eigentlich ihren rechten Sinn, sie bietet nicht mehr ein Bild eines inneren Zusammenhanges mit festen, dauernden Beziehungen der einzelnen Teile zueinander, sondern ein leeres Gerüst, auf dem der Wechsel der einzelnen ein wirres Durcheinander hervorruft.

Vor der breiten und eindringlichen Schilderung dieser auf- und absteigenden Schicksale von Bauern und Soldaten tritt die Darstellung des großen politisch-kriegerischen Geschehens in den Hintergrund. Wir erleben hie und da eine Schlacht, ein Scharmützel, eine Belagerung mit, doch sehen wir die einzelnen Ereignisse nicht im Zusammenhang der gesamten politischen Entwicklung. Wir erfahren wohl von den beiden großen miteinander ringenden Gruppen, — Simplicissimus wechselt notgedrungen die Lager, ohne seinen Soldateneid für den Kaiser zu verletzen, andere, vor allem in der „Courasche" wechseln bedenkenlos herüber und hinüber und büßen dafür, wenn sie ertappt werden, — aber über all diesem einzelnen Geschehen steht kein Ziel. Wir treiben mit einer hin- und herflutenden Menge, in einem bewegten, ziellos und unerwartet aufwallenden Meer, in dem der eine hierhin, der Nebenmann plötzlich nach der anderen Seite getrieben wird, dieser im Wellental des Elends versinkt, während jener rasch auf die Höhe des Glücks getragen wird. Hin und her, nach Süd und Nord, Ost und West ziehen die Heerhaufen, von ihren Führern, vom Kaiser und den Fürsten, von den kämpfenden Mächten erfahren wir nur selten und ganz nebenbei. Die Erlebnisse des Simplicissimus und seiner Gefährten, der Courasche und des Springinsfeld wachsen aus zufälligen Begegnungen hervor, aus plötzlichen Bewegungen irgendwelcher Truppenteile, die keinen größeren Geschehenszusammenhang erkennen lassen. Diese Heere wirken auf ihre einzelnen Soldaten und ihre Um-

welt als Machthaufen, soweit ihre Gewalt im Augenblicke reicht, während ihre Abhängigkeit, ihre Leitung durch einen Staatswillen, der sie als Instrument einer in die Wirklichkeit umzusetzenden Seinsordnung gebraucht, ungestaltet und unbegriffen bleibt. Vor dem täglichen Fühlen roher und wilder Gewalt ist das Wissen um die Macht als eine Notwendigkeit sinnvoller Weltordnung erloschen. So ist denn, was Grimmelshausen über Herrschen und Herrschaft zu sagen weiß, von geringem Gewicht. Im elften Kapitel des ersten Buches spricht der Narr Simplicissimus zum Gouverneur von Hanau über „das mühselige Leben eines Regenten", und der Weisheit Schluß ist, daß Herrschen immerwährende Sorge und Schlafbrechen ist und den Charakter verdirbt, da es zum eigenmächtigen Befriedigen ichsüchtiger Begierden verlockt und damit die Neider und Feinde herbeiruft, die den Herrschenden immerfort bedrohen. Kein Wort dagegen von der Notwendigkeit und dem Sinn der Herrschaft. Bei der vielbesprochenen Jupiterepisode[10]) aber ist sicherlich zuzugeben, daß sie ihre Entstehung der Sorge um den Bestand des Vaterlandes verdankt, wie denn durch allen Spott und Hohn, mit denen Simplicissimus seinen gefangenen Gott bedenkt, die wehe, fast hoffnungslose Sehnsucht nach Ordnung und Frieden durchbricht, die auch bei dem Erstaunen der nach dem friedlichen schweizerischen Einsiedeln pilgernden Freunde erschütternd zum Ausdruck kommt, — was aber an dieser Stelle über Politik und Staatsordnung gesagt wird, ist angelesene, rationalistische Staatstheorie, die keine Beziehung zur wirklichen Welt hat. Gewiß ist das satirisch ablehnend gemeint, wie es auch Simplicissimus abweist, aber dieser hat doch über die Ablehnung hinaus auch nicht ein Wort zur Sache zu sagen. Die Ordnung der ganzen Menschenwelt und ihrer Teile, der Völker, in sich und zueinander, ist dem Dichter, im Gegensatz zu Wolfram, dessen Werk in einer neuen Sicht des Reiches gipfelt, nicht zum wichtigen Problem geworden.

Sein Bild der Menschenwelt sieht völlig anders aus, wie es sich aus unseren Ausführungen ergibt, und wie es der Dichter selbst in zahllosen Bemerkungen ausspricht: die Welt ist völliges Chaos, vollkommenes Ungeordnetsein. Wir haben schon von dem Hin und Her der zusammengeworbenen und oft wieder auseinanderfallenden Soldatengruppen gehandelt, von den Bauern, die von Haus und Hof gejagt umherirren und oft auch in den Landsknechtshaufen aufgehen, vom Wechsel zwischen den Parteien, vom Auf und Ab der einzelnen zwischen Reichtum und Glanz und Armut und Krankheit, Hinauf zum Offizier und Hinab zum Marodebruder und Banditen. Am eindrucksvollsten ist dieses Wirrsal der Welt in der Gestalt des Simplicissimus selbst dargestellt, den unverdientes Glück in früher Jugend zu Ruhm und Ehre führt, der zufällig Weib, Familie und Reichtum gewinnt, um sie ebenso plötzlich wieder zu verlieren. Aus dem Freudentaumel des Pariser Lebens stürzt er in die entstellende Krankheit, wird der armseligste arme Teufel, und kein Plänemachen und Kämpfen hilft aus der Not,

10) S. dazu Petersen, Jul., Grimmelshausens „Teutscher Held", Euphorion. 17. Erg.-H. 1924.

bis wieder unerwartetes Glück eine Wendung herbeiführt. Zufall ist alles, die Welt ein ewiges Auf und Ab, im Baldanders wird ihre Art allegorisch gestaltet. Dieses Zufalls-, dieses Fortuna-Wesen der Welt ist gewiß keine neue Einsicht des Dichters, schon seit Jahrhunderten hat man sie so gesehen, und gerade der eigenen Zeit Grimmelshausens ist das Bild der ewigen Verwandlung, das Wort von der blinden Fortuna durchaus vertraut. Eigen ist unserem Dichter dagegen die ungeheure Eindringlichkeit, mit der er uns diese Einsicht immer von neuem schöpferisch gestaltet, und die gewaltige Erweiterung und Vertiefung, die er dem Fortuna-Sein der Welt bis zum Chaotischen hin gibt. Diese Veränderlichkeit gründet nämlich in noch tieferen Schichten, als wir bisher darstellen konnten, und in die es nun einzudringen gilt.

Der junge Parzival wie der namenlose Knabe, der nachher den Namen Simplicissimus erhält, wachsen fern aller menschlichen Gesellschaft in der Einsamkeit des Waldes auf und ziehen dann als Narren zuerst in die Welt, die sie beide nach mancherlei Gefährdung aufnimmt, und in der sich ihr weiteres Leben abspielt. Parzival verläßt die geliebte Mutter, findet aber in der Fremde immer wieder zu den Seinen, im Umkreis seiner Sippe, seines Blutes, seiner ritterlichen Gesellschaft vollzieht sich sein Leben. Simplicissimus flieht aus dem geplünderten Bauernhof seiner Pflegeeltern, die durch einen Zufall des Krieges zu diesem Kinde kamen, verbringt einige Zeit, ohne es zu wissen, bei seinem Vater, dessen Gestalt nur als Lehrer und Einsiedler auf die Entwicklung seines Lebens Einfluß gewinnt, und geht einsam durch die Wechselfälle der Welt. Zwar erfährt er schließlich einiges über seine Familie, aber nichts verbindet ihn mit ihr, er wird geheiratet, ohne es recht zu wollen, verliert sein Weib nach einer Ehe, die keine wirkliche Gemeinschaft war, heiratet leichtsinnig zum zweiten Male und findet hier nur beim Tode der Frau Freude über die Erleichterung und neue Freiheit. Sein Verhältnis zu seinen Kindern geht über augenblickliche Gefühlswallungen nicht hinaus, er läßt sie in fremden Händen, nur mit dem Sohn, der aus einem kurzen Verhältnis zu einer kaum gekannten Magd stammt, sehen wir ihn einige Jahre zusammen, während die wiedergefundenen Pflegeeltern als Verwalter sein Bauerngut bewirtschaften. Ähnliche Züge finden wir auch in der Geschichte der Landstörzerin und Springinsfelds wieder. Die Courasche wächst bei einer Bedienerin auf, ohne ihre Familie und ihren Stand zu kennen, Springinsfelds Eltern entstammen verschiedenen Balkanvölkern, ein Reisezufall hat sie zusammengeführt, und früh wird das Kind dem Gauklerpaar wieder entrissen und in eine unbekannte Ferne entführt. Alle diese Menschen wachsen ungebunden heran, weder Heimat noch Sippe oder feste nachbarliche Gemeinschaft hält und bildet sie, sie treiben gestaltlos in einer sich dauernd verändernden Umwelt umher. Die Beziehungen der Geschlechter führen über das aufglühende und vergehende sinnliche Begehren hinaus zu keiner echten Gemeinschaft. Die Landstörzerin schließt Ehen am laufenden Band und wechselt dazwischen und dabei noch von einer Hand in die andere, aber auch Simplicissimus führt keine wirkliche Ehe, ebensowenig wie der Kaufmann im

zweiten Teil des Vogelnestes, Springinsfeld mit seiner Landstreicherin und die vielen anderen Paare, denen wir begegnen. Ein einzigesmal im neunten Kapitel des Springinsfeld zeigt der Dichter in dem vertraulichen Zusammensein des Simplicissimus mit seinen Pflegeeltern so etwas wie ein Familienbild, an dieser Stelle fallen auch ein paar Worte über den von Gott eingesetzten und mit vielen Verheißungen gesegneten Ehestand, die aber recht angelesen klingen und nur den Zweck haben, den alten und kranken Springinsfeld in eine ruhigere Lebenslage zu führen, dem Alternden in der Gattin eine Pflegerin zu verschaffen. Die blutsverbundene Gemeinschaft des Sippenverbandes fehlt in Grimmelshausens Weltbild fast vollkommen, die geringen Ansätze zu einer solchen Gemeinschaftsbildung, wie sie etwa in der ahnungsvollen Zuneigung des Gouverneurs von Hanau zu dem eingefangenen Waldkind vorliegen, werden rasch erstickt, der Wechsel des Weltlebens zerreißt die Fäden schneller, als sie gesponnen wurden; jeder ist im Grunde allein.

Aus dieser Vereinzelung vermag einzig die Kameradschaft und Freundschaft heraus und in eine wenn auch bescheidene Form der Gemeinschaft zu führen. Nur hier löst sich für kurze Zeit die fast unerträgliche Spannung zwischen dem einzelnen und der Welt. Der junge, glückbegünstigte Jäger von Soest mit seinen Dienern, die ihm auch in der Not verbunden bleiben, sein Verhältnis zu dem Kameraden Springinsfeld, die kameradschaftlichen Beziehungen zwischen Simplicissimus und dem Kornet, der ihn gefangen nimmt, — Treueverpflichtungen, die sofort wieder wirksam werden, als die beiden sich bei Straßburg auf einem Rheinschiff in gefährlicher Lage wieder begegnen, — das alles sind Verbindungen, von oft nicht großer zeitlicher Dauer, aber von der Festigkeit einer wirklichen Gemeinschaft, die dem einzelnen Halt gibt, den einen für den anderen verpflichtet, und so die Gefährdung in der Welt zwar nicht ausschaltet, aber für einige Zeit tragbar macht, bis Fortuna die Verbindung wieder zerreißt und die Gemeinschaft in alle Winde zerstreut.

Am reinsten zeigt sich dieses freund-kameradschaftliche Miteinandersein in dem Paar Simplicissimus—Herzbruder, deren Bund in weitem Bogen das Kernstück des Romans überwölbt. Die von dem sterbenden Vater Herzbruders gesegnete Treueverpflichtung gibt beiden in schwersten Bedrohungen Festigkeit, sie stehen bedingungslos einer für den anderen und in dieser gegenseitigen Hingabe kommt die Waage ihres Daseins für eine Zeit ins Gleichgewicht; „einer in des anderen Liebe trunken", bauen sie in ihrer Freundschaft, in dem Hingerichtetsein aufeinander eine kleine echte Gemeinschaft auf, die wie ein tröstlicher Stern über dem chaotischen Durcheinandertreiben der kriegsgepeitschten Welt aufleuchtet. An den Schluß dieses Bundes, den erst Herzbruders Tod auflöst, hat der Dichter bedeutsam den ersten größeren Rückblick des Simplicissimus über sein Leben gestellt. In einer richtigen Ahnung, die sich aber nicht zur wirklichen Einsicht in den Grund der Existenz vertieft, meint rückschauend der Erzähler, damals habe ihm entweder ein strenger Feind oder ein guter Freund gefehlt! Freund und Feind, beide ordnen den Angesprochenen irgendwie in die

Welt ein, schaffen eine bestimmte Art der Zuordnung, der Bindung, die die Ungestalt der Welt durchformt, ihr und dem einzelnen Dasein erst einen echten Sinn gibt. Doch solche Gedanken tauchen dem Dichter nur gelegentlich auf, sie bestimmen sein Bild der Welt nicht; denn die tiefe Lebensmächtigkeit eines wirklichen Miteinanderseins und dessen ordnende Kraft dringen nicht bis ins schöpferische Bewußtsein vor, — er sucht andere Wege, um mit der drohenden Frage der menschlichen Existenz fertig zu werden, die wir später erst betreten werden.

Noch haben wir auf einige weitere Seiten der Weltsicht Grimmelshausens hinzuweisen, die den Eindruck des Chaotischen verstärken werden. Es wurde zu Anfang auf die Einteilung der Menschen in Soldaten und Bauern hingewiesen und erwähnt, daß aus dem Bauerntum viele in der Not der Zeit zum Landsknechtsleben übergehen. Diese Soldatengruppen sind überhaupt keine fest abgeschlossenen Verbände, sie ergänzen sich aus anderen Ständen und geben an sie auch wieder ab. Bei näherem Zusehen gewinnt man allgemein den Eindruck, daß die Mehrzahl und die bedeutendsten der Romangestalten, wie sie im Wandel der Welt auf- und niedersteigen, auch nirgends einem Beruf, einem Amt fest verbunden sind, sie tun dies und das ohne innere Anlage, wie sie Gunst des Augenblicks und der eigene plötzliche Wunsch treibt, und ohne größeres irdisches Ziel über ihre Gewinnsucht und Gier hinaus. So wird Simplicissimus Soldat, nicht mit einer bestimmten Absicht, sondern halb gezwungen, halb vom Reiz des Fremden angezogen, er läßt sich ins ferne Frankreich verlocken, ist Sprachlehrer, Quacksalber, Gaukler, wird ein halber Bauer, der Pflicht und Plage dieses Standes auf die alten Pflegeeltern abwälzt, während er selbst halb den Landedelmann, halb den Badegast spielt, dann ein halber Einsiedler, der die Welt fliehen und doch ungefährdet mit dem Blick durchs Fernrohr an ihr teilhaben möchte, und so fort. Und alle die anderen Gestalten gehen im Grunde denselben Weg, sogar zuletzt der reiche Kaufmann mit dem Vogelnest, der sich aus seiner Handelschaft willig in fremde Kriege und Schlachten hineinziehen läßt.

Angesichts dieser Verworrenheit der Welt erhebt sich nun die Frage, wie der einzelne zu ihrer Erkenntnis kommen kann, um einen Weg durch sie zu finden, mit welchen Mitteln er sie bestehen soll. Dieses W i s s e n u m d i e W e l t pflegt außer der noch undeutlichen eigenen Erfahrung dem Kind, und als solches lernen wir Simplicissimus ja kennen, durch die Erziehung vermittelt zu werden. Wir werden uns also umzusehen haben, ob und in welcher Art dem jungen Simplicissimus solche Belehrung zuteil wird. Er findet sie, als er vor den plündernden Soldaten in die Wildnis des Waldes geflohen ist, in der Hütte des Einsiedlers. Dorthin hat ihn Gott geführt, um seine Unschuld zur Erkenntnis zu bringen (I, 4). Nach einem kurzen Gespräch, in dem der Einsiedler die völlige Welt- und Gottesfremdheit des Knaben feststellt, beginnt nun die Unterweisung, die einzig und allein die christliche Lehre in den jungen Menschen einpflanzen will. Die biblische und Heilsgeschichte, die zehn Gebote, Lehren über Tugenden,

Laster und ein gottgefälliges Leben werden dem Kinde eingeprägt, Gebete und strenge körperliche Arbeit für des Leibes Notdurft füllen den übrigen Tag. Bis zum Tode des väterlichen Freundes währt diese Unterweisung, so daß Simplicissimus „in geistlichen Sachen ziemlich berichtet ward", doch in der Welt, über die er hier nichts erfährt, der Einfältigste bleibt. Damit führt Grimmelshausen seinen Helden einen Weg, der dem Bildungsgang Parzivals genau entgegengesetzt ist. Der mittelalterliche junge Held wird von Gurnemanz durch genaue Unterweisung des Körpers und Geistes in eine geordnete und feste gesellschaftliche Welt eingegliedert. Gurnemanzens Lehren für den jungen Ritter Parzival gipfeln in dem dringenden Hinweis auf die „erbermde". Das Leben wird also als Aufgabe des Miteinanderseins gesehen, es steht unter dem Zeichen der erkennenden Begegnung mit dem anderen, die in jedem Augenblick die Spannung zwischen eigener Selbstbehauptung und dem Anspruch der anderen auf sich selbst in einer Ordnung möglichen Miteinanderseins auszugleichen sucht. Durch diese Erziehung hindurch und über sie hinaus wächst dann Parzival in sein eigenes Schicksal hinein, erfährt die Grenzen aller Belehrung und erkennt in der bedrohenden Begegnung mit der Welt, die ihn bis zum Zweifel an Gott und bis an den Rand der Verzweiflung führt, seine Fragwürdigkeit. Und nun erst vermag er im Gespräch mit Trevrizent den wirklichen Sinn des Christentums zu verstehen und aus Christi Opfertod zugleich über sein eigenes notvolles Geschick hinaus den Zusammenhang der Welt einzusehen und die Kraft für das Ausharren in ihr zu schöpfen. Während sich hier in der Begegnung mit der Welt ein wirklicher „Aufstieg der Seele zu Gott" vollzieht, der für die Welt zugleich ordnende Beherrschung im Reich bedeutet, geht Simplicissimus schwankend zwischen Weltangst und Weltlust dahin, hin und her gerissen von der Gewalt irdischen Daseins und der Sorge um die Rettung seiner Seele, die Ziel und Gegenstand seiner christlichen Belehrung war. Drei Leitsätze: sich selbst erkennen, böse Gesellschaft meiden und beständig verbleiben (I, 12), hat ihm der Einsiedler als Hauptstützen für sein Leben mitgegeben, sie sind der Faden, an dem der Dichter seinen Helden durch die Welt geleitet. Doch gerade diese Lehren führen Simplicissimus nicht zu einem Dasein als menschliche Aufgabe in der Welt, sie verweisen ihn nur wieder auf sich selbst zurück und führen ihn damit endgültig aus der Welt heraus.

Unter Selbsterkenntnis wird dabei das dauernde Gegenwärtighalten des Menschen als sündigen Menschen in der sündigen Welt verstanden. Diese Einsicht wird von Anfang an als Lehre übermittelt, an ihr wird der Schein der Welt dauernd gemessen. So sehen wir denn gleich beim Betreten der Welt den jungen Simplicissimus als richtenden Betrachter, der Gesetz und Wirklichkeit vergleicht und der Welt die trügerische Maske vom Gesicht reißt, hinter der sie ihre Bosheit verbirgt. Vor diesem Gegensatz wird das allmähliche Erfahren der Wirklichkeit durch den Knaben für den Dichter zur Nebensache, gewiß muß Simplicissimus lernen, mit Menschen umzugehen, irgend etwas zu arbeiten und sich eine Bahn zu suchen, eine vertiefte Einsicht erwächst daraus nicht. Wir

bewegen uns in allen simplicianischen Büchern immer nur zwischen den zwei Verhaltungsweisen hin und her, die diesen Menschen im Verhältnis zur Welt möglich sind. Courasche, Springinsfeld und viele andere sind in dumpfer Sinnlichkeit, in der Gier äußeren Begehrens dem Schein der Welt verfallen. Sie folgen ihren Lockungen, möchten sie beherrschen und ausnutzen, Glanz, Reichtum und Schönheit genießen und werden von ihr, ohne daß sie es merken, selbst ausgesogen und wie eine leere Schale zum Schluß weggeworfen. Zigeuner-, Bettler- und Lumpenpack ist das Ende, das die Welt ihren Kindern bereitet. Der Vernünftige aber sieht durch den glänzenden Schleier hindurch, er weiß, daß der Wahn betrügt, und erkennt das Chaos von ewigem Wandel, von Zerstörung und Sünde, das die Wirklichkeit der Welt ist. Diese Erkenntnis hat der Verstand immer von neuem zu vollziehen, da sich die Welt ja dauernd verwandelt, immer ein anderes trügerisches Gesicht zeigt und neue Möglichkeiten findet, ihr wahres Sein zu verbergen. Darum führt also die Straße des Simplicissimus im Zickzack hin und her, bald wird er von der Welt überwältigt, in ihren bunten Glanz eingefangen, bald sieht er den Boden der Sünde, auf den er sich hat locken lassen, und flieht zurück. Die verständige Einsicht vermag immer von neuem zum Widerstand gegen die Sünde aufzurufen, die Kraft zum Beständigbleiben kann sie nicht geben, wenn so der einzelne dem ungeordneten Wechsel des Augenblicks verhaftet bleibt, solange er in der Welt lebt. Im Gegenteil, hier lauern dem Menschen neue Gefahren. Bei seinen verschiedenen Versuchen, Einsiedler zu werden, bemerkt Simplicissimus, daß er auch der Hilfe seines Verstandes nicht sicher trauen darf. Er bringt sogar neue Verlockungen zur Welt; denn seine Betrachtungen führen oft zu unnützen Gedanken, zu müßigem Grübeln, das er durch körperliche Tätigkeit auszuschalten sucht. Noch deutlicher malt das Symbol des Vogelnestes die Gefahr der Erkenntnis aus, die den Menschen dazu verleiten kann, die Rolle Gottes spielen zu wollen, nämlich in die sündige Welt richtend einzugreifen, um sie nach dem eigenen ich-begrenzten und ich-gerichteten Wollen zu verbessern und sie so noch mehr zu verwirren, neues Unheil in ihr anzurichten.

Bei dieser Einsicht in die Verwirrung der Welt, die dem Vater des Simplicissimus beim Verlust von Weib und Kind auf der Höhe seiner stolzen Offiziers-laufbahn plötzlich gekommen ist, und die dem Simplicissimus durch den väterlichen Ratschlag im Laufe seines Lebens immer deutlicher wird, gibt es nur einen Ausweg, eben den, den der Einsiedler genannt hatte „böse Gesellschaft meiden", und den er, wie Simplicissimus hinzufügt, in der Form selbst beherzigt hatte, daß er die ganze Welt floh. Diesem Ausweg strebt der Held der Dichtung, je älter er wird, und je deutlicher und umfassender er die Welt kennen lernt, um so ernsthafter zu. In den Jugendjahren, als Glück und Gunst ihm leuchten, vergißt er Rat und Erlebnis seines kindhaften Einsiedlerlebens bald, doch in den Stunden der Not steigt die Erinnerung daran rasch wieder auf, er versucht, hier und dort sich schlimmen Einflüssen zu entziehen. Doch damit ist es nicht getan, die Welt hat ihn bald wieder. Er kann die böse Gesellschaft nicht fliehen; denn er

treibt hilflos allein im Strom der sündigen Menschenwelt, deren jeder für sich seiner Gier, seinem Hochkommen, seinem Reichtum lebt und alles dafür opfert. Die Welt an sich als ungeordnetes, wechselvolles Durcheinander ist Sünde, Sünde die Begegnung der einzelnen in ihr, die jeweils nur Böses, Zerstörung des einen durch den anderen hervorruft. Der Dichter wird nicht müde, fast in jedes Kapitel seines Buches eine Betrachtung über diese Vergänglichkeit der Welt, ihren trügerischen Glanz und über das Elend, das sie über die Menschen ausschüttet, einzuflechten. Immer jäher wird von Buch zu Buch der Umschlag von Weltlust zu Reue, immer stärker die Spannung, die sich dann nach dem Tode der zweiten Frau zum erstenmal in den Tränen der Betrachtung seines Lebens löst. Nicht die Erkenntnis des Gewordenseins seiner Persönlichkeit, sondern die Einsicht in die chaotische Sinnlosigkeit der Welt, in der er von Ort zu Ort im Wechsel des Schicksals getragen wurde, löst diese Tränen tiefster Melancholie aus.[11]) Aber wieder treibt es ihn fort in das Abenteuer des Mummelsees, in weitere Kriegsfahrten, die ihn nach Rußland und in das ferne Asien verschlagen. Erst jetzt reift der Entschluß in ihm, in Nachfolge seines Vaters Einsiedler zu werden, die Welt zu verlassen, um sich selbst zu bewahren. Abgründige Resignation spricht aus dem Rückblick auf sein Leben, der zu dem vorläufigen Schluß des Werkes, dem Guevarazitat „Adieu Welt“ überleitet. „Dein Leben ist kein Leben gewesen, sondern ein Tod; deine Tage ein schwerer Schatten, deine Jahre ein schwerer Traum . . ! Du bist durch viele Gefährlichkeiten dem Krieg nachgezogen und hast in demselbigen viel Glück und Unglück eingenommen; bist bald hoch, bald nieder, bald groß, bald klein, bald reich, bald arm, bald fröhlich, bald betrübt, bald beliebt, bald verhaßt, bald geehrt, bald veracht gewesen. Aber nun du, o meine arme Seele, was hastu von dieser ganzen Reise zuwege gebracht? Dies hast du gewonnen: Ich bin arm an Gut, mein Herz ist beschwert mit Sorgen, zu allem Guten bin ich faul, träge und verderbt, und was das Allerelendeste, so ist mein Gewissen ängstig und beschwert; du selbsten aber bist mit vielen Sünden überhäuft und abscheulich besudelt. Als ich nach meines Vaters seligen Tod in diese Welt kam, da war ich einfältig und rein, aufrecht und redlich, wahrhaftig demütig, eingezogen mäßig keusch schamhaftig fromm und andächtig; bin aber bald boshaftig falsch verlogen hoffärtig unruhig und überall ganz gottlos worden, welche Laster ich alle ohn einen Lehrmeister gelernet. Ich nahm meine Ehre in acht, nicht ihrer selbst, sondern meiner Erhöhung wegen. Ich beobachtete die Zeit, nicht solche zu meiner Seligkeit wohl anzulegen, sondern meinem Leib zu Nutze zu machen. Ich habe mein Leben vielmal in Gefahr geben und habe mich doch niemals beflissen, solches zu bessern, damit ich auch getrost und selig sterben könnte. Ich sahe nur auf das Gegenwärtige und meinen zeitlichen Nutz, und gedachte nicht einmal an das Zukünftige, viel weniger daß ich dermaleins vor Gottes Angesicht müsse Rechenschaft ablegen.“ (V, 23) So wird das Thema „der Mensch im Chaos der Welt“ wie in der Engführung

11) Anders Lugowski, a. a. O.

einer Fuge nochmals in allen Stimmen, die aus der Welt erklangen, vereinigt. Der Name des Vaters als einziger all seiner Begegnungen klingt nochmals auf. Von ihm war der Weg ausgegangen, zu ihm, zum Einsamsein, das nur noch in der Verbindung mit Gott lebt, führt der Weg zurück. In der Modulation der barocken Prosa des Albertinus klingt dann der Schlußakkord vieltönig und doch einheitlich das Werk beendend: Posui finem curis.

Einen kleinen Zweifel hängt der entschlossene Anachoret allerdings gleich noch an: „Ob ich aber wie mein Vater selig bis an mein Ende darin verharren werde, stehet dahin." Und wirklich läßt der Dichter seinen Helden im sechsten Buch noch einmal zu einer Weltfahrt ausrücken. Es zeigt sich nämlich, daß dieses Verlassen der Welt gar nicht so einfach ist. Um den neuen Einsiedler herum wohnen die Menschen, sie kommen zu ihm, um ihn zu bestaunen, und mit des Lebens Notdurft zu versehen. Zudem hat er sich für seine Hütte gesucht einen Platz mit schöner, weiter Aussicht, die er mit dem Fernglas eifrig absucht. So hat er Teil an der Welt, ohne ihre Sorge teilen zu müssen. Wie lange wird es dauern, und er steht wieder mitten in ihr darin? — So muß der Dichter einen anderen Weg suchen, um seinen Helden an das gewünschte Ziel zu bringen. Diesmal soll gründliche Arbeit geleistet werden. Simplicissimus wird auf Pilgerfahrt geschickt, er wird nach Ägypten verschlagen, als wilder Mann von den Arabern zur Schau gestellt, denen er in die Hände gefallen ist, er erlebt eine Seereise um Afrika, sein Schiff scheitert, und er wird mit einem anderen Passagier, einem Zimmermann, auf einer einsamen Insel angetrieben. Doch auch damit nicht genug. Der Teufel zeigt sich auch hier in der Gestalt einer schönen Abessinierin, die zwar vor dem Wort Gottes sofort in der üblichen teuflisch stinkenden Weise verschwindet, aber erst, als auch noch der Zimmermann gestorben ist, und sein Geist Ruhe gefunden hat, ist wirklich Frieden. Simplizissimus schafft sich im Geschmack seiner Zeit eine erbauliche Umgebung, Bäume und Sträucher werden mit frommen Sprüchen geschmückt, und zwischen ihnen beschäftigt sich und wandelt der alternde Weltflüchtige umher, seine Zeit zwischen erbauenden Betrachtungen und dem Aufschreiben seiner Lebenserinnerungen teilend. Eine erste Robinsonade hat man das Buch genannt. Das ist zweifellos falsch, eher als eine umgekehrte Robinsonade könnte das Idyll bezeichnet werden; denn der Reiz jener Dichtungen liegt doch darin, daß in ihnen eine neue Welt auf jungfräulichen Boden, fern aller Hemmungen durch die Vergangenheit aufgebaut wird, allein, dann mit einem Mitmenschen zusammen bis zu einer neuen Gemeinschaft, wie sie die Insel Felsenburg aufzeigen will. Hier aber wird das genaue Gegenteil unternommen. Der Dichter will seinen Helden aus der Welt herausführen und keineswegs eine neue aufbauen. Er soll nur möglichst ungefährdet seine Zeit hinbringen, bis ihn der Tod erlöst. Zu dieser Gefahrenbeseitigung dient außer der Einsamkeit die künstliche, fromme Betrachtungen allenthalben vors Auge führende Landschaft. Simplicissimus bindet sich selbst gleichsam Scheuklappen um, die ihn den Blick nur auf das eine Ziel richten lassen: Du sollst nur deine Seele retten, weiter gar nichts. Wie aber, wenn plötzlich

Fremde auf die Insel kommen? Und sie kommen tatsächlich — der ehrliche Grimmelshausen weicht nicht aus —, Jan Cornelissen aus Harlem landet mit seiner Schiffsmannschaft. Neue Sicherungsmaßnahmen müssen getroffen werden, allerhand Circezauber mit geheimem allegorischem Sinn verbirgt den Einsiedler in einer seltsamen Grotte, die kein fremdes Licht erhellen kann und in deren Gängen sich die Suchenden verirren. Nur wer die Wandelbarkeit der Welt durchschaut, vermag sie auch zu durchschreiten, sie mit dem eigenen Leuchten des Verstandes zu erhellen, wie Simplicissimus die Höhle mit seinen Leuchtkäfern erleuchtet und so wieder heraus an das Licht der Sonne kommt. Das gütliche Zureden des Schiffers, der ihn darauf hinweist, daß er doch auch einmal in die Lage kommen könne, die Hilfe anderer Menschen nötig zu haben, fruchtet allerdings nichts. Die Welt ist im Krieg und Frieden böse, erklärt der Einsame, Freund und Feind bringen den Menschen zum Sündigen. Nur hier, ganz für sich allein kann er Gott geruhig dienen und so seine Seele retten.

Doch auch dieser Schluß hat den Dichter sichtlich nicht befriedigt. In seinen Kalender-Kontinuationen erzählt er, wie Simplicissimus von Wilden überfallen, von der Insel fortgeschleppt, dann von Europäern aufgefunden und wieder in die Heimat gebracht wird, wo wir ihm mitten unter den Menschen, verschiedenen Gewerben nachgehend, wieder begegnen. Die Dichtung hat sich also in dem angelegten Sinne nicht durchführen lassen, und der Dichter gibt das ehrlich zu, indem er das Werk auflöst, statt es wirklich zu beenden.

Ehe wir es unternehmen können, für diesen unschlüssigen Schluß einer doch auch nicht fragmentarischen Dichtung eine Deutung zu finden, wäre noch die Frage zu stellen, wie der Dichter das Verhältnis von Mensch zu Gott[12]) erfaßt. Da die Sorge um Gottes Gnade immer wieder im Leben des Simplicissimus aufbricht, wenn sie auch zuweilen unter dem Schutt der Welt zu ersticken droht, ist klar, daß Grimmelshausen das menschliche Leben, wie es auch sei, unter dem Zeichen Gottes stehen sieht. Vielleicht verbreitet sich von dieser Mitte her Licht auf das ganze Dichtwerk? Von der religiösen Erziehung des Knaben erfahren wir, abgesehen von der Mitteilung des übermittelten Lehr- und Wissensstoffes nicht allzuviel. Soviel läßt sich aber aus der Haltung des Einsiedlers, aus den drei erwähnten Ratschlägen und der Art des Verhaltens des Simplicissimus schließen, daß dieses religiöse Bild nicht unter dem Eindruck der gesamten Heilsgeschichte steht, die die einzelne Seele in den Raum eines allgemeinen göttlichen Geschehens setzt, sondern daß für Simplicissimus nur das Verhältnis seiner eigenen Seele zu Gott wichtig ist. Diese Angst um Errettung führt Simplicissimus, der lange den Anschluß an eine bestimmte Konfession verweigert, in einer besonders erregten Stunde im Kloster Einsiedeln in den Schoß der katholischen Kirche, allerdings ohne daß davon eindringliche Wirkungen auf seine fernere Lebensführung ausgehen. Er bleibt danach in

12) Vgl. hierzu Käte Fuchs, Die Religiosität des J. J. Chr. v. Grimmelshausen, Leipzig 1935. (Palaestra 202), die hauptsächlich allerdings nur die Abhängigkeit Grimmelshausens von der Erbauungsschriftstellerei des Aegidius Albertinus behandelt.

genau derselben Lage wie vorher, sein Leben schwankt haltlos weiter dahin. Von Weltlust und Gier nach irdischen Genüssen schlägt es in bittere Reue um, die oft nicht die Stunde überdauert, sondern von neuem unchristlichen Leben übertäubt wird. Auch hier im Gebiet des Religiösen macht sich jener Fluch der Vereinzelung geltend. Gott und Welt als Gut und Böse sind völlig auseinandergefallen, und die im Wirrsal der Welt hilflos umhergetriebene Seele vermag keine dauernde gläubige Verbindung zu dem transzendenten Gott zu halten. Aus diesem unfruchtbaren Boden einer im letzten, in ihrem Wozu, unbegriffenen Welt vermögen darum auch keine großen religiösen Bewegungen hervorzuwachsen. Parzival treibt der hohe Mut in seiner Auseinandersetzung mit der Welt bis zur Absage an Gott, die ihn in Einsamkeit und Verzweiflung hineinführt. Aber wieder nur im Ausharren in der Welt, nicht in der Flucht vor ihr, begegnet er der göttlichen Gnade, die ihm in der höchsten Not, im Kampfe mit seinem Halbbruder, eben in der Person des Feirefiz, wirkend entgegentritt. Auch Luther findet, aus tiefster Seelennot aufschreiend um einen gnädigen Gott, die gläubige Gewißheit nicht für sich in der Loslösung aus dem Miteinandersein der Menschen, sie wird gewonnen und bewahrt nur im Aufbau einer neuen Lebensordnung, in einer neuen Gemeinschaft der Gläubigen, durch welche die in der Erbsünde befangene Menschenwelt doch auch eine Heiligung erfährt, mit einem entscheidenden Sinngehalt erfüllt wird. Bei Grimmelshausen dagegen vollzieht sich auch das religiöse Leben auf einer flachen Ebene hilflosen Hin- und Hersuchens der einzelnen Individuen, Simplicissimus entbehrt der Hingabe, die die chaotische Welt zu durchbluten und zu einem lebendigen Organismus zu gestalten vermag. Besonders deutlich läßt sich das erweisen durch die Gegenüberstellung der Einsiedler Trevrizent und Simplicissimus. Der große, durch seine Kriegstaten berühmte Gralsritter legt sein Schwert ab und geht in die Einsamkeit, als sein Bruder, der Gralskönig Anfortas, wegen eines Vergehens gegen die Würde dieses höchsten irdischen Amtes mit schwerer Krankheit geschlagen wird. Kein Arzt, kein Heilmittel will helfen, maßlos leidet der Herrscher, und das Reich wird schwach. Da verläßt Trevrizent Munsalvaesche, um als Klausner sich ganz Gott hinzugeben und durch seine unablässige Fürbitte Erlösung für den Bruder zu erflehen. Das ist ein Beispiel der echtesten contemplatio, wie sie das Mittelalter versteht. Ihr Wesen ist keineswegs eine Flucht aus der Welt allein um des Fliehenden willen. Aus Klöstern und Klausen steigen Tag und Nacht die Gebete zum Himmel, die Fürbitte auch für den anderen tun. So bleibt die Hingabe an das Miteinandersein gewahrt, die untrennbar von der Hingabe an Gott bleibt. In aller Not der Existenz steht der einzelne in einer Lebensordnung, die zugleich Heilsordnung ist, in der in der Hingabe die Welt in Gott und Gott in der Welt erfahren und begriffen wird. Im Leben des Simplicissimus sind vita activa und contemplatio im Grunde unecht. Das fühlt der Mensch dieser ungeordneten Zeit auch, wenn er Freiheit und Müßiggang (VI, 1) als seine Feinde bezeichnet. Er ist letzthin ungebunden, seine Beziehung zu Gott und der Welt verharrt im Blick auf das eigene Ich. Deshalb erblüht

auch aus einzelnen Handlungen des Mitleids und der Milde — gegenüber dem geplagten Bauern, dem Wegelagerer Olivier, dem er das verwirkte Leben schenkt — kein echtes Tun. Deshalb wird contemplatio für ihn einfach zum Müßiggang, die Seele, die nur Angst um sich haben, aber sich nicht in Gottes Schoß hinwerfen kann, bedarf allerhand künstlicher Mittel und Einrichtungen, um wenigstens nicht von der willentlichen Betrachtung des Göttlichen abgelenkt zu werden. Auch hier bleibt alles Tun und Denken im negativen, im Vermeidenwollen der Bedrohung stecken, die übermächtig von allen Seiten der Erde, von der Tiefe der Verderbnis und der Höhe des Himmels den einsamen Menschen umlagert.

Damit führt auch diese Untersuchung nicht über das Ergebnis der vorhergehenden Betrachtung hinaus. Es erweist sich vielmehr auch von der Seite der religiösen Problematik aus, daß unsere Deutung der merkwürdigen Versandung des ganzen Romans in immer weiteren Fortsetzungsversuchen zu Recht besteht. Mag gerade der Abschluß der Dichtung vom künstlerischen Standpunkt aus anfechtbar und schlecht erscheinen, so zeigt er uns dafür Grimmelshausen als einen echten Dichter, der, sich der Verantwortlichkeit des schöpferischen Menschen bewußt, ehrlich zeigt, daß es ihm nicht gelungen ist, mit den letzten Problemen der menschlichen Existenz in der Welt fertig zu werden. Das heißt nicht etwa, daß er ein minderer Dichter sei. Seine Fähigkeit, die wirklichen Probleme des Menschen zu sehen, ist groß, und gewaltig die schöpferische Kraft, mit der er sein Werk schuf, das bis heute ein unverwüstliches Leben bewahrt hat und uns als Menschen zutiefst anspricht. Daß seine Dichtung im letzten unbündig bleiben mußte, erklärt sich allein aus der Welt, in der er selbst lebt und die er zur Darstellung bringt, wie er sie miterlebt und einsieht. So gesehen ist es richtig zu sagen, daß er das deutsche Sein des Dreißigjährigen Krieges zur Darstellung bringt. Nicht daß er mit ungeheurer Eindringlichkeit Soldaten- und Bauernleben, Kampf und Lager, Raub und Plünderung, Not und unsägliches Elend abmalt, ist wichtig, sondern daß er dieser Zeit bis ins innerste sieht. Während bis zur Zeit des großen Krieges die Welt, auch bei den Dichtern und Philosophen, immer als ein, wenn auch jeweils verschieden aufgebautes, geordnetes Ganze vor uns steht, kennt Grimmelshausen keine lebensmächtigen Ordnungen mehr. Das Mittelalter wußte nur — Wolfram, Thomas, Dante sind dessen beredte Zeugen — von einem Kosmos, die Jahrhunderte der Renaissance änderten dieses Weltbild an vielen Stellen, aber trotz allem Weitwerden der Erde und Bewußterwerden des Menschen bleibt es ein geschlossenes Bild. So spiegelt sich die Welt im Auge der großen Fürsten und Täter, so sehen sie die großen Dichter Italiens und Spaniens, voran ein Cervantes, ein Calderon, so bewahrt Luther noch in seinen Türkenpredigten, in manchen Tischreden den Sinn des Reichsgedanken, Kosmos ist seine Theologie und auch seine Kirche. Gewiß liegen gerade im Denken der Renaissancephilosophen, in der Lebensformung der einzelnen dieser Zeit manche Keime der Auflösung des einheitlichen Weltbildes, aber erst im Deutschland des Dreißigjährigen Krieges vollzieht sich diese Auf-

lösung in der Wirklichkeit des Lebens. Das Gefühl für die ungeheure Gefahr völliger Vernichtung, vor der Deutschland damals stand, hat sich tief im Gedächtnis des Volkes eingegraben, in Sagen und Geschichten ist die Erinnerung an diese Seinsbedrohung des großen Volkes lebendig geblieben. Hier im Werk Grimmelshausens wird sie sichtbar in der Unfähigkeit, der Existenz Sinn und der Menschenwelt Ordnung zu geben. Wenn wir hier noch einmal Wolframs Parzival zum Vergleich heranziehen, der ja im Grunde die gleichen Fragen nach der Existenz des deutschen Menschen in der Welt zu erhellen sucht wie Grimmelshausens Dichtung, wird das notwendige Voneinanderabhängen von echter Dichtung und Lebensordnung klar werden. Der mittelalterliche Dichter findet im Verlauf seines Schaffens ungezwungen den Weg zum Reich, über die Kreise von Macht und Erkenntnis führt die Bahn den großen Menschen zur kaiserlichen Herrschaft, die das menschliche Miteinandersein sinnvoll durchwaltet. Die höchsten politischen Fragen, in die seine Zeit das Leben des einzelnen einordnet, werden von ihm neu durchdacht und in einer einheitlichen Schau gestaltet. Dagegen vermag keine Kraft des Denkens und Dichtens die Zerstörung der völkischen Lebensordnung des großen Krieges zu überwinden. Der nährende Besitz, der nach dem Wissen der mittelalterlichen Dichter als volles Gut unbedingt zum echten Miteinandersein gehört[13]), ist durch Raub und Krieg verwüstet, die Macht zur fessellosen Gewalt geworden, die Herrschaft verfallen und der Geist wurzellos geworden. So tönt uns aus diesen Jahren höchster Gefahr deutscher Existenz nur die einsame Stimme des Kirchenliedes, das in der irdischen Verzweiflung nach Gott schreit, des Simplicissimus hilfloses „Adieu Welt", die Musik eines Heinrich Schütz, in der die einsame Seele sich aus dem Leid zu Gott aufzuschwingen sucht, Lied und Drama des Gryphius, die beide im tiefen Schatten des Todes stehen.

Über die Feststellung hinaus, daß die simplicianische Dichtung in ihrem Endergebnis nur den Zerfall der Zeit sichtbar zu machen und bis ins letzte auszuschöpfen vermag, sind nun aber zweifellos Elemente einer neuen Ordnung sichtbar, wie denn nirgends in der lebendigen Welt nur Ende, Vergehen, sondern stets zugleich auch neues Keimen und Wachsen ist. Nur liegt im Werk Grimmelshausens noch verstreut und unbegriffen als Teilstücke umher, was späteren Generationen zu einem neuen Aufbau neuer Gemeinschaft dienen wird. Als wichtigster dieser Ansatzpunkte einer neuen Einsicht in einen sinnvollen Zusammenhang der Welt erscheint die forschende Stellung des Dichters in der Welt. Dieser auf Mensch und Schöpfung gerichtete Erkenntnistrieb wird von Simplicissimus allerdings noch, soweit er ihn wieder in das Getriebe der Menschen lockt, als böse Begierde irdischer Sinnlichkeit verstanden, willentlich bekämpft und im Bereich der existenziellen Fragen negativ bewertet. Er wirkt sich reiner aus in dem Drang, die Schöpfung in ihrem Reichtum zu begreifen; noch ist der Blick allerdings zumeist auf das Wunderliche und Seltsame gerichtet. Grimmels-

13) S. dazu Fr. Knorr in Ztschr. f. Dtschkde. '36. S. 2.

hausen trägt alle möglichen Lesefrüchte zusammen, wenn sie ihm etwas Exotisches und Merkwürdiges berichten. Darüber hinaus klingt aber schon zuweilen ein kleiner Vorgeschmack „irdischen Vergnügens in Gott", der Lobpreis der so weise und vernünftig eingerichteten Schöpfung Gottes (Simplicissimus II, 1. V, 12. VI, 23). Auf die Versuche, zu neuen menschlichen Ordnungen vorzustoßen, ist im Verlaufe unserer Untersuchungen schon gelegentlich hingewiesen worden. Wichtig erscheint hier vor allem sein Eintreten für die konfessionelle Irenik, wie aus den Worten seines Jupiter und aus verschiedenen Gesprächen des Simplicissimus selbst hervorgeht. Grimmelshausen sieht hier offenbar den wichtigsten Ansatzpunkt einer Neuordnung der deutschen Lebensverhältnisse, und steht damit mitten im Chor bedeutsamer Stimmen, aus dem später die Leibnizens so besonders klar erklingen wird. Daneben hat alles, was er über Staat und Gesellschaftsordnung in der Schilderung des deutschen Helden und der Wiedertäufergemeinden Ungarns sagt, auch in seinen eigenen Augen wenig Gewicht. Hier liegt der weite Wirkungsbereich der zeitgemäßen Staatsromane, in denen die westlichen rationalistischen Staatstheorien in literarische Gewänder eingekleidet werden, breite und auch oft geistreich durchdachte Schriftwerke, die aber an der Tiefe existenziellen Fragens der Dichtung Grimmelshausens nicht im entferntesten verglichen werden dürfen. Daß Grimmelshausen als einziger unter allen Schriftstellern seines Jahrhunderts in vollem Ernst und ganzem Wissen um die Bedeutung seines Tuns die Frage nach dem Sinn der Existenz stellte, hebt ihn aus ihnen allen empor in den Stand eines echten Dichters. Zweiten Ranges bleiben da alle Hinweise auf mangelnde dichterische Formen, mehr oder minder große Abhängigkeit von seinen Quellen und ein philosophisches Denken geringer Eigenart. Wenn ihm auf seine Fragen keine Antwort wurde, so daß er zum Schluß verzichtend sein Werk preisgibt, so wirft das ein erschreckendes Licht auf die Bedrohung deutschen Lebens in seinen tiefsten Grundlagen. Zugleich aber wird von diesem vergeblichen Ringen Grimmelshausens die existenzielle Bedeutung der geistigen Welt des Mannes sichtbar, der es zuerst wieder vermochte, aus der Eigenart deutschen Erkenntnisvermögens heraus ein neues Weltbild zu formen, G. W. Leibniz. Seine Philosophie, seine politische Haltung sind oft, und schon bei seinen Lebzeiten, als vorsichtiges, friedliebendes Aufsuchen eines goldenen Mittelweges, als Kompromißlertum bezeichnet und gescholten worden. Seine vermittelnde Stellung in der Kirchenfrage, in den politischen Beziehungen zwischen Kaiser, Frankreich und England-Hannover, die Philosophie der prästabilierten Harmonie der besten aller Welten hat manchem, auch wenn er kein Voltaire war, Gelegenheit zu Spott und Tadel gegeben. Von Grimmelshausen und von der menschlichen Lage, die uns sein Werk enthüllt, aus gesehen, bekommt Leibnizens Lebenswerk aber ein großes existenzielles Gewicht: es stellt sich dar als die ungeheure Kraftanstrengung eines Riesengeistes, eine völlig auseinandergefallene und zerstörte Welt, in der nur hier und da schwache und oft trügerische Keime noch verstecktes Leben anzeigen, zu einer neuen kosmischen Ordnung zusammenzuzwingen.

Aristoteles an Alexander über das Weltall.

Von
Paul Gohlke.

Aus dem Altertum ist uns unter dem Namen des Aristoteles eine kleine Schrift über die Welt überliefert, die nach der Einleitung an Alexander den Großen gerichtet ist und in jeder Hinsicht sowohl des Verfassers, wie auch des Empfängers würdig ist. Sie verrät in der ersten Hälfte große Sachkenntnis auf astronomischem, geographischem und meteorologischem Gebiet, ohne aber mit Gelehrsamkeit zu prunken. In der zweiten Hälfte, die vom göttlichen Weltregiment handelt, schwingt sie sich auf zu einer Weite und Hoheit des Standpunkts, zu einer Kraft und Schönheit der Sprache, wie wir es nur selten finden. Die Schrift würde heute zu den meistgelesenen gehören, wenn sie nicht seit etwa hundert Jahren für unecht gelten würde: Wilamowitz hielt sie für ein Produkt der julisch-flavischen Zeit[1]), und es gibt heute kaum einen Ansatz, der sich wesentlich von diesem unterschiede. Zeller hat die Gründe für die Unechtheit III, 1, ^{3}631ff. gründlich erörtert, zuletzt sind sie vor 30 Jahren von W. Capelle in dieser Zeitschrift zusammengestellt worden.[2]) Auch die neuste Ausgabe hält an der Unechtheit fest[3]), ebenso die Schrift des Herausgebers Lorimer, Some Notes on the Text of Pseudo-Aristotle „de mundo". Oxford '25.

Ich glaube, man wird einmal die fast einstimmige Verwerfung der Echtheit unserer Schrift für ein Zeichen unserer Zeit halten, die nicht selten der Überlieferung allzu kritisch gegenüberstand. Man muß aber bedenken, daß wir erst beginnen, uns von der Entwicklung des Aristoteles ein Bild zu machen. Noch Zeller behauptete ja ausdrücklich, daß Spuren einer solchen Entwicklung, also Meinungsänderungen späterer gegenüber früheren Schriften, nicht zu erkennen seien. Von diesem Standpunkt aus mußte man natürlich alle Schriften, die zu dem Einheitsbilde nicht paßten, für unecht erklären, und dies betraf bekanntlich nicht wenige, unter den Lehrschriften etwa ein Drittel, dazu beide an Alexander gerichteten Schriften. Bevor man die Entwicklung Platons kannte, hat man ja auch einen nicht geringen Teil der unter seinem Namen überlieferten Schriften für unecht gehalten, und gerade der Streit um die Echtheit der Schriften war für die Erkenntnis der Entwicklung besonders fruchtbar, so daß der auf die Unechtheitsbeweise gerichtete Scharfsinn doch nicht ganz vergeblich war. Heute sind wir imstande, auch dem Aristoteles sein Eigentum zurückzugeben, nachdem wir gelernt haben, den einzelnen Schriften ihren Platz in der Entwicklung anzuweisen. Dieser Aufsatz soll eine solche Arbeit leisten an der Schrift über die Welt, und wenn es mir gelingt, die Argumente für die Unechtheit zu verwandeln in solche der Entwicklung des Philosophen, wodurch sie natürlich geradezu zu

1) Vgl. das Vorwort, das er dem in seinem Lesebuch abgedruckten Abschnitt vorausschickt.
2) N. Jb. '05, 529ff.
3) Aristotelis qui fertur libellus de mundo, ed. W. L. Lorimer, Paris '33.

Beweisen der Echtheit werden, so ist auch für die weiteren Kreise der Laien ein Werk wiedergewonnen, das ihnen einen schönen Begriff geben kann von dem größten Gelehrten und Lehrer des Altertums.

In erster Linie halte ich mich an den Aufsatz von Capelle, da er die Argumente am vollständigsten zusammengetragen hat, ohne mich freilich verpflichtet zu fühlen, auch jede Einzelheit zu behandeln, die Capelle nur vermutungsweise zur Stützung seiner These, unsere Schrift sei aus Schriften des Poseidonios zusammengeschrieben, überall eingestreut hat. Dabei muß ich aber zwei wichtige methodische Grundsätze vorausschicken.

Erstens braucht der Verteidiger der Echtheit nur die Gründe des Angreifers zu entkräften und zu zeigen, daß sie nicht zwingend sind, und man darf nicht vergessen, daß ja keineswegs zehn nicht stichhaltige Gründe einen stichhaltigen ergeben. Dies soll gleich an einem Beispiel erläutert werden. Unsere Schrift führt Ebbe und Flut auf die Einwirkung des Mondes zurück (396a 25ff.), übereinstimmend mit der Ansicht des Poseidonios und im Widerspruch zu der freilich nur in der doxographischen Literatur erwähnten Auffassung des Aristoteles, der sie auf das pneuma zurückführen wollte.[4]) Dies wäre entscheidend, wenn wir wüßten, daß wirklich erst Poseidonios eine solche Erklärung gegeben hätte, was aber nicht der Fall ist. Berger[5]) sagt: „Pytheas war der erste, der den Zusammenhang der Gezeiten mit dem Mondumlauf erkundete." Da Aristoteles die Fahrt des Pytheas um 20 Jahre überlebte, also auch die Veröffentlichung der Ergebnisse gekannt haben muß — unsere Schrift beweist auch durch ihre geographischen Angaben die Bekanntschaft mit dem Fahrtbericht des Pytheas, vgl. Capelle 539, 3 —, so liegt durchaus kein Widerspruch darin, wenn wir annehmen, daß die Angabe des Doxographen auf eine ältere Schrift des Aristoteles zurückgeht, während die Schrift über die Welt aus der späteren Zeit des Aristoteles stammt. Damit ist diesem Argument jede Beweiskraft entzogen, aber es ist noch nicht in einen Echtheitsbeweis umgewandelt worden. Auch dies ist jedoch möglich. Capelle sagt S. 551: „Dagegen hat wohl der Verfasser die Bemerkung über Ebbe und Flut 396a 25ff., so unzweifelhaft sie Poseidonios' Erklärung wiedergibt, ungeschickt aus einem anderen Zusammenhang eingefügt. Denn mit der Ausführung über Seebeben und unterseeische Vulkane, die mitten im Meere ihre Ausbruchstellen haben, hat die Erklärung von Ebbe und Flut nichts zu tun. Jene werden durch das pneuma und das unterirdische Feuer, diese durch den Umlauf des Mondes hervorgerufen." Ganz recht: vom Standpunkt des Poseidonios aus besteht hier keinerlei Zusammenhang, und nur die Dummheit und Ungeschicklichkeit des Kompilators ist schuld an dem Durcheinander. Aber von der Entwicklung des Aristoteles aus läßt sich der Zusammenhang begreifen; denn nach der Stelle bei Diogenes[6]) hatte er ursprünglich auch Ebbe und Flut auf das pneuma zurückgeführt. Er hat also die modernere Erklärung übernommen, die Erscheinung selbst aber an der bisherigen

4) Diels S. 382. 5) Geschichte der wissensch. Erdkunde d. Gr. S. 352.
6) Diels S. 382b 4.

Stelle behandelt. Wenn aber ein Zusammenhang nur verständlich wird aus der Entwicklung des Aristoteles heraus, so ist seine Verfasserschaft bewiesen. Natürlich muß sich immer wieder und aus allen Argumenten ergeben, daß die Schrift über die Welt der letzten Zeit des Philosophen angehört.

Die andere methodische Bemerkung bezieht sich darauf, daß wir von den Verfechtern der Unechtheit verlangen dürfen, uns die Fälschung psychologisch verständlich zu machen. Es muß eine ungeheure Arbeit sein, nach 400—500 Jahren eine solche Schrift zu schreiben und dabei jeden Anachronismus zu vermeiden. Der Verfasser hat nicht nur alle späteren geographischen Kenntnisse sorgfältig ferngehalten, sondern sogar die Erdmessung des Eudoxos zugrundegelegt, um die Fälschung glaubhaft zu machen; denn natürlich durfte Aristoteles von der Messung des Eratosthenes nichts gewußt haben, die aber ebenso natürlich für Poseidonios maßgebend war. Aristoteles gibt de caelo 298 b 17 mit Eudoxos als Erdumfang 400000 Stadien an. In der Meteorologie 362 b 7 sagt er, die Erde werde unbewohnbar, bevor der Schatten aufhöre, d. h. etwas nördlich des Wendekreises. Da die Bewohnbarkeit auf der anderen Seite durch den Kreis bestimmt ist, der die auf der ganzen bewohnbaren Erde immer sichtbaren Sterne begrenzt, so ist also die Bewohnbarkeit ebensoweit an den Polarkreis herangerückt, wie andererseits an den Wendekreis. Nehmen wir beiderseits etwa 3° Abstand an (viel anders dürfte man diese Zahl nicht ansetzen), so ergibt sich für die bewohnbare Welt eine Breite von 36° = 40000 Stadien. Ferner sagt die Meteorologie 362 b 23, die Länge der bewohnten Welt sei etwas mehr als fünf Drittel der Breite, also etwas mehr als 66666 Stadien, d. h. 70000 Stadien. Aristoteles nennt in den erhaltenen Schriften diese Zahlen nicht, man kann sie nur aus seinen Angaben sehr sicher errechnen (Berger bedauerte noch, es nicht zu können), also leicht wurde es dem Fälscher nicht gemacht, und doch hat er gerade diese Zahlen genannt! (393 b 20/1). Es ist doch aber ganz unwahrscheinlich, daß ein so kluger und kenntnisreicher Mann keinen anderen Ehrgeiz gehabt habe, als dem Aristoteles eine Schrift unterzuschieben, daß er dabei sich solche „Ungeschicklichkeiten" habe zuschulden kommen lassen, wie vorhin besprochen wurde, und daß er sogar nur solche Lehren des Aristoteles zugelassen habe, die in dessen letzte Jahre gehören. Auch die Berechnung der Größe der bewohnten Erde kann nämlich wieder erst in den letzten Jahren des Aristoteles erfolgt sein. An sich hätte sie in die Schrift über den Himmel und zwar in dessen zweites Buch gehört, wo wir sie aber noch nicht finden. In der Meteorologie 2, 5 findet sie sich in einem Zusammenhang, der eine Kenntnis der Jahreswinde im Indischen Ozean verrät, also erst nach 325 geschrieben sein kann, als die Admirale Alexanders diese erstaunliche Nachricht mitbrachten: sie stieß die ganze Theorie des Aristoteles um, aber er hat sie doch aufgenommen, ohne dazu zu kommen, seine Theorie dem neuen Befund anzupassen. (Eine nähere Analyse ergibt übrigens, daß nicht das ganze Kapitel meteor. 2, 5 spät geschrieben ist, daß vielmehr 362 a 11—363 a 19 ein nachträglicher Zusatz ist.)

Mit diesen beiden Beispielen, die zunächst nur meine methodische Forderung erläutern sollten, ist eigentlich meine Aufgabe schon erfüllt. Ich meine, daß allein das Vorhandensein der Zahlen 40000 und 70000 die Philologen davor hätte bewahren müssen, an eine Fälschung zu glauben. Aber so leicht will ich es mir nicht machen, und es sollten ja auch aus der Diskussion der Gründe für die Unechtheit weitere Hinweise auf die Entwicklung des Aristoteles sich ergeben.

Einen breiten Raum nimmt bei Capelle ein Argument ein, das sich auf den Umstand stützt, daß Aristoteles eine achtstrichige Windrose in der Meteorologie begründe, hier in der Schrift über die Welt jedoch eine zwölfstrichige zugrunde gelegt werde, und zwar in ganz anderer Systematik. Hieran ist zunächst nur richtig, daß Aristoteles von einer achtstrichigen Windrose ausgegangen ist. Aber er hat diesen Standpunkt bereits in der Meteorologie 2, 6 verlassen und bewegt sich so deutlich auf den Zustand hin, den wir in der Schrift über die Welt vor uns haben, daß sich ganz genau der gleiche Entwicklungsgang ergibt, den wir bereits zweimal feststellen konnten. Ursprünglich nahm Aristoteles außer den vier Hauptwinden N, O, S, W noch vier Nebenwinde an, die von den Punkten des Horizonts wehen sollten, an denen die Sonne am längsten und kürzesten Tage auf- und untergeht, also etwa ONO, OSO, WSW, WNW. Aber bereits in meteor. 2, 6 sind zwei Winde hinzugekommen, der NNO und NNW. Daß sie nachträglich eingefügt sind, erkennt man aus folgenden Umständen.

1. Aristoteles geht von einer Figur aus, die den Horizont als Kreis darstellt, von dessen Durchmesser immerfort die Rede ist, weil auf einem solchen Durchmesser die Winde wehen, die sich entgegengesetzt sind. Auf diesem Kreise sind acht Punkte angenommen und in folgender Reihenfolge alphabetisch bezeichnet: W, O, WSW, OSO, WNW, ONO, N, S. Die Buchstaben I und K für die neuen Winde fallen aus diesem Schema heraus, diese Richtungen waren also zunächst nicht vorgesehen, und während die Lage der anderen Punkte zunächst ausführlich erklärt wird, ist das bei I und K nicht der Fall.

2. Nachträglich wird auch die Bedeutung dieser Punkte angegeben: sie sind die Endpunkte des Durchmessers des „im ganzen sichtbaren Kreises". So kann man den Polarkreis oder einen ihm naheliegenden Kreis nennen, wenn man sagen will, daß es der Kreis sei, der die auf der ganzen bewohnten Erde immer sichtbaren Sterne begrenze. Der Polarkreis begrenzt für die auf dem Wendekreis Beobachtenden die Zirkumpolarsterne. Der entsprechende Kreis liegt für alle nördlich davon Wohnenden soweit südlich des Polarkreises, wie sie selbst nördlich des Wendekreises wohnen. In dem Augenblick, in dem Aristoteles diesen Kreis einführt, hat er das bisherige Bild verlassen und eine andere Zeichenebene gewählt.

3. Die neuen Winde aus NNO und NNW werfen das bisherige System des Aristoteles über den Haufen, was aus dem Text auch noch hervorgeht. Die Partie 364a 13ff. hat ursprünglich ohne jeden Zweifel so gelautet: ἔστι δὲ τῶν

εἰρημένων πνευμάτων βορέας μὲν ὅ τε ἀπαρκτίας κυριώτατα καὶ [θρασκίας κοινὸς ἀργέστου καὶ μέσου· ὁ δὲ] καικίας. [κοινὸς ἀπηλιώτου. καὶ βορέου], νότος δὲ ὅ τε ἰθαγενὴς ὁ ἀπὸ μεσημβρίας καὶ λίψ, ἀπηλιώτης δὲ ὅ τε ἀπ' ἀνατολῆς ἰσημερινῆς καὶ ὁ εὖρος. [ὁ δὲ φοινικίας κοινός], ζέφυρος δὲ ὅ τε ἰθαγενὴς καὶ ὁ ἀργέστης καλούμενος.

Ursprünglich war also jedem der Hauptwinde der Nebenwind beigegeben, der ihm im Uhrzeigersinn folgt; schließlich waren dann sogar alle Winde auf zwei Hauptwinde zurückgeführt, nämlich N und S. Dazwischen stehen Anmerkungen über die nachträglich eingeführten Winde, die vom Rande eingedrungen sein müssen. So wie wir es jetzt lesen, daß unter anderem der Kaikias eine Resultierende aus O und N sei, ist es ja gewiß falsch; denn 364 b 26 lesen wir richtig, daß der Kaikias eine Resultierende aus N und OSO sei. Außerdem kommt ja der Satz an der Stelle, wo die erste Klammer beginnt, hoffnungslos in die Brüche. Die erste Klammer findet übrigens in der zweiten ihre unmittelbare Fortsetzung, nur muß in dieser statt des Nordwindes der Thraskias verbessert werden. Eine Resultierende, deren Komponenten O und N wären, ist überhaupt undenkbar, da dies auf einen NO-Wind führen müßte, den es nirgends in diesem System gibt. Man muß beachten, daß der Abstand zweier benachbarter Nebenwinde stets etwa doppelt so groß ist, wie der zwischen Haupt- und Nebenwind, also z. B. NNW — NNO = NNO — ONO = 2(N — NNO) = = 2(ONO — O). Genau würde NNW — NNO = 48^0, N — NNO = 24^0, NNO — ONO = 42^0 sein.

Schließlich ist sogar noch ein 11. Wind eingedrungen, der SSO; er wird in der dritten Klammer berücksichtigt und offenbar in einer Randnotiz 364a 2—4 eingeführt. Es fehlt nun nur noch der SSW, der später Leukonotos genannt wurde. Diese Bezeichnung kommt für die ungefähre Südrichtung auch in dem bereits genannten Einschub des Kapitels 2, 5 vor, was die Richtigkeit meiner Auffassung beweist. Da nämlich Kapitel 2, 6 Vollständigkeit der Windtafel und auch der Bezeichnungen anstrebt, hätte der Name Leukonotos genannt werden müssen, wenn wirklich damals schon der Abschnitt aus 2, 5 unmittelbar vorhergegangen wäre.

Es ist sehr merkwürdig, daß man Aristoteles uneingeschränkt zum Verfechter der achtstrichigen Windrose gemacht hat; denn wir besitzen ja ein Fragment [7]), nach dem er zwölf Winde annimmt, und zwar in folgender Reihenfolge: Boreas, Meses (die Trennung beider ist nicht ganz klar), Kaikias, Apeliotes, Euros, Euronotos (die Überlieferung hat daraus gemacht Orthonotos, die hinzugefügte Erklärung beweist aber, daß es Euronotos heißen muß), Notos, Leukonotos, Lips, Zephyros, Japyx, Thrakias. Es werden noch eine Menge andere Bezeichnungen genannt, von denen uns folgende interessieren: Argestes für Japyx und Olympias oder Skiron für Thrakias (in meteor. 2, 6 sind dies noch Nebenbezeichnungen für Argestes, weil es den Thrakias zunächst nicht gab!). Capelle

7) Rose S. 250.

scheint als selbstverständlich anzunehmen, daß auch dies Fragment zu Unrecht den Namen des Aristoteles trägt. Dann ist es aber wieder erstaunlich, daß gerade hier die Bezeichnung der Winde mit der Tafel in der Schrift über die Welt am besten übereinstimmt. Das Neue in dieser Schrift ist die neue Systematik, die die Entwicklung von der achtstrichigen zur zwölfstrichigen Windrose zum Abschluß bringt. Diese war aber wirklich dringend nötig, da ja die Zusammenfassung in der Meteorologie schon für deren jetzigen Text nicht mehr ausreicht. Der einzig mögliche Ausweg war eben der, jedem Hauptwind die rechts und links neben ihm liegenden Nebenwinde zuzuordnen. Capelle schreibt S. 542, 1: „Daß der Verfasser Aristoteles' Meteorologika überhaupt nicht benutzt hat, wird durch die Ungleichheit der Windrose (abgesehen von der ganz verschiedenen Reihenfolge der Winde) zur Evidenz bewiesen." Dies ist durchaus richtig; denn Aristoteles brauchte seine Meteorologie natürlich gar nicht zu benutzen, er steht über dem Stoff und kann ihn jederzeit neu gestalten. Daß die Gestalt, die in der Schrift über die Welt steht, diejenige ist, auf die die Entwicklung in der Meteorologie hinzielt, glaube ich gezeigt zu haben. Zugleich ist wieder klar geworden, daß die Schrift ziemlich ans Ende der Entwicklung gehört.

Sehr schön ist es, daß wir eine sinnlos verderbte Stelle der Schrift über die Welt mit Hilfe des Fragments 250 herstellen können. 394 b 31 ist überliefert, der NNW hieße auch „Kaikias", also so wie der ONO sonst; im Fragment steht „Kirkias", was wir gewiß auch in unserer Schrift einsetzen dürfen. Wäre dieser Vorgang denkbar, wenn nicht beides von Aristoteles geschrieben wäre?[8])

Die Reihenfolge in der Schrift über die Welt, wenn wir wieder im Uhrzeigersinn ordnen, ist dann diese: Aparktias, Boreas, Kaikias, Apeliotes, Euros, Euronotos, Notos, Libonotos (Libophoinix), Lips, Zephyros, Argestes (Olympias, Japyx), Thraskias (Kirkias). Da hier also die Nebenbezeichnung Olympias noch am Argestes haftet, wird man, ohne freilich allzu viel Gewicht darauf zu legen, die Reihenfolge der Schriften so ansetzen: meteor. 2, 6 — Schrift über die Welt — Zusatz in meteor. 2, 5 — Fragment. Die beiden zuletzt genannten werden zusammengehalten durch die nur in ihnen gebrauchte Bezeichnung Leukonotos.

Daß die Schrift über die Welt zwischen meteor. 2, 6 und dem Zusatz in 2, 5 geschrieben sein muß, ergibt sich auch daraus, daß sie den Südwind noch vom Südpol herkommen läßt, wie meteor. 2, 6 (ebenso problem. 26, 10), während in dem Zusatz zu 2, 5 diese Ansicht bekämpft wird, wahrscheinlich wegen der Jahreswinde im Indischen Ozean. Die Behauptung dieses Zusatzes, daß die Südwinde vom nördlichen Wendekreis aus wehten, ist unvereinbar mit dem Bilde in 2, 6, das die Endpunkte dieses Wendekreises zum Ausgangspunkt des ONO und WNW macht.

Man kann mit großer Sicherheit sagen, daß überall, wo die Verfechter der Unechtheit dem Verfasser Dummheiten und Versehen vorwerfen, untrügliche Zeichen der Echtheit vorliegen, weil solche scheinbaren Ungereimtheiten sich eben

---

8) Lorimer, Some Notes S. 88f.

nur aus der Entwicklung des Aristoteles erklären. Capelle hat an der ganzen Anordnung des ersten Teiles unserer Schrift auszusetzen, daß der Verfasser wohl sich vorgenommen habe, die Sphären von außen nach innen zu beschreiben, daß er aber dabei zwei Fehler mache. Erstens bezeichne er den Äther als fünftes Element (S. 537 „Seine philosophische Unwissenheit zeigt sich dabei in seiner Lehre vom Äther als fünftem Element", gemeint ist 392a 8), zweitens sei die Reihenfolge Astronomie, Geographie, Meteorologie falsch, wobei obendrein noch vergessen sei (395a 29), daß nach 392b 2 die Meteore in die Feuersphäre und nicht in die Luftregion gehören sollten. Über das erste Versehen brauchen wir kein Wort mehr zu verlieren, wir wissen heute, daß die Lehre vom Äther als fünftem Element aristotelisch ist. Viel interessanter ist aber der zweite Punkt.

Aristoteles hatte ursprünglich der Luft die Eigenschaften feucht und warm, dem Feuer die Eigenschaften trocken und warm gegeben; dies ist der Standpunkt der Schriften über den Himmel und über Werden und Vergehen. Bei der Erklärung der meteorologischen Erscheinungen ergaben sich Schwierigkeiten, weil ja Regen, Schnee, Hagel aus der Luftregion herniedergehen, anderseits aber auch unterschieden werden mußte zwischen der Substanz des Regens und der des Windes. Infolgedessen führte Aristoteles die Lehre von den beiden Ausdünstungen ein, der feuchten und der kalten (atmis „Dampf") und der trockenen und warmen (pneuma oder kapnos „Rauch"). Daß diese Lehre erst später eingefügt worden ist, kann man noch an vielen Stellen erkennen. So ist z. B. 340b 4—32 späterer Zusatz, die Lehre wird 341b 4 noch einmal neu eingeführt, 357b 23—26 ist Zusatz und ebenso noch manche andere Stelle. Der eigentliche Beweis liegt aber im sogenannten 4. Buch der Meteorologie beschlossen, das mit den drei anderen nichts zu tun hat und nicht als Bestandteil einer Meteorologie geschrieben ist, sondern als Übergang der Schrift über die Elemente zur Tiergeschichte, also viel älter ist als die ersten drei Bücher. Hier bedeutet das pneuma noch einfach, wie im gewöhnlichen Sprachgebrauch, „Luft (vgl. 383b 24, 26, 31). Nach 387a 25ff. bildet sich pneuma aus Wasser und bildet einen Strom mit Spannkraft, während im Unterschied davon beim Verbrennen von Holz Rauch ohne eine solche Spannkraft und Strömung entsteht. Auch netzt das pneuma, während der Rauch höchstens schwärzt.

Natürlich waren zunächst Dampf und pneuma = Rauch als Bestandteile des Luftraumes gedacht. Aber da nun Feuer auch die Eigenschaften trocken und warm hatte, so konnte es nicht ausbleiben, daß pneuma und Feuer später gleichgesetzt wurden, was z. B. 341b 14 schon deutlich wird. So wird denn zwar bei der Erklärung der Erscheinungen der Feuerregion häufig von der trockenen Ausdünstung Gebrauch gemacht, aber der Name pneuma wird dafür meist vermieden. Das wird anders bei der Erklärung der Vorgänge im Luftraum. Man muß doch aber zugeben, daß in dieser Entwicklung eine starke Tendenz liegt, nun alle Erscheinungen, die durch die trockene Ausdünstung oder das pneuma sich erklären lassen, zusammenzufassen, so daß das Verfahren der Schrift über die Welt durch die Entwicklung der aristotelischen Meteorologie gut vor-

bereitet ist und sich aus ihr erklärt, besonders auch der Umstand, daß die Kometen zunächst (wie in der Meteorologie) der Feuerregion zugewiesen, dann aber doch bei den pneuma-Erscheinungen erklärt werden. Gerade dies konnte nur dem Aristoteles passieren.

Aus dem Gesagten folgt weiter, daß man nicht einfach sagen darf, Aristoteles habe dem Luftraum die Eigenschaften feucht und warm zuerteilt, die Schrift über die Welt könne daher nicht von ihm sein, weil es darin 392b 6 heiße: die Luft sei dunstig und eisig. Auch Aristoteles weiß (meteor. 1, 2), daß die Temperatur von der Erde nach oben abnimmt, jedenfalls hat er dies in der späteren Meteorologie gelehrt. Und an der genannten Stelle heißt es ja auch nicht, die Luft sei ζοφερός und ψυχρός, wie die Stoiker behaupteten, sondern nur ζοφώδης und παγετώδης. Außerdem wird neuerdings 392b 7 die Lesart ὑπὸ δὲ ἐκείνης aufgenommen, während die Überlieferung zweifellos für ὑπὸ δὲ κινήσεως spricht, was man aber nur aus meteor. 340b 18, dem Zusatz im 3. Kapitel, verstehen kann. Aristotelische Theorie steckt auch in der Behauptung 396a 30, daß die παθῶν ὁμοιότητες den Kreislauf der Elemente bedingen und in ewigem Fluß halten. Damit ist gemeint, daß die Eigenschaften trocken, feucht, warm, kalt die Elemente paarweise verbinden und so die Umwandlung begünstigen, wie es z. B. de gen. 337a beschrieben wird. Auch meteor. 340b 17 werden jene Eigenschaften einfach πάθη genannt. Erst wenn man dies mit dem stoischen Begriff der Sympathie zusammenwirft[9]), ergibt sich daraus eine Beziehung zu den Stoikern.

Ganz allgemein hat jedoch derjenige, der die meteorologischen Einzelheiten aus dem verlorenen Werke des Poseidonios ableiten will, einen schweren Stand. Denn es ist ja bekannt, daß gerade dieser überall an Aristoteles anknüpft und im wesentlichen seine Theorie übernimmt[10]). Auch ist ganz sicher, daß unsere Meteorologie nicht alles enthält, was Aristoteles über dieses Gebiet gelehrt hat; so z. B. finden wir nirgends die Stelle, die der doxographischen Angabe über seine Erklärung von Ebbe und Flut zugrunde liegt. Die Schule hat natürlich die Disziplin in der Form weitergelehrt, in der er sie ihr zuletzt hinterlassen hat. Es ist also sehr wohl möglich, daß ein solcher Riesengeist wie Aristoteles noch kleine Verbesserungen der Anordnung zuwege brachte, wie sie 395a 28 in der Disposition der pneuma-Erscheinungen vorliegt, die ja tatsächlich neu geordnet werden mußten, oder auch bequemere Bezeichnungen schuf, wie 392a 4 „arktischer" und „antarktischer" Pol.[11]) Nun muß man eben wieder die Schrift über die Welt an das Ende der Entwicklung setzen, was ja mit den Ergebnissen unserer bisherigen Untersuchung aufs beste übereinstimmt.

Die Stoiker sind also von der peripatetischen Wissenschaft sehr viel abhängiger, als man gemeinhin annimmt. Dies hat vor allem der beste Kenner der Stoa, H. v. Arnim, für die Ethik gezeigt.[12]) So benutzten sie besonders die peripatetischen Definitionen, die ja in großen, nur spärlich erhaltenen Sammlungen zusammengefaßt waren. Z. B. peripatetisch: εὐκοσμία = ἕξις περί

9) Zeller S. ^{3}639. 10) Sudhaus, Ätna S. 71. 11) Capelle S. 547 u. 536.
12) Arius Didymus' Abriß der peripatetischen Ethik. Wien '26, z. B. S. 99.

τε κινήσεις καὶ σχέσεις τηρητικὴ τοῦ πρέποντος stoisch: = ἐπιστήμη περὶ τὸ πρέπον ἐν κινήσει καὶ σχέσει (v. Arnim S. 99). So ist es auch zu erklären, wenn die Definition des Kosmos in der Schrift über die Welt 391 b 9 Κόσμος ἐστὶ σύστημα ἐξ οὐρανοῦ καὶ γῆς καὶ τῶν ἐν τούτοις περιεχομένων φύσεων mit der des Chrysippos[13]) Κόσμος ἐστὶ σύστημα ἐξ οὐρανοῦ καὶ γῆς καὶ τῶν ἐν τούτοις φύσεων übereinstimmt: Chrysippos benutzt hier eine peripatetische Definitionssammlung, was um so wahrscheinlicher ist, als ja Aristoteles selbst de caelo 280 a 21 sagt ἡ δὲ τοῦ ὅλου σύστασίς ἐστι κόσμος, woraus die Definition in der Schrift über die Welt sehr leicht abgeleitet werden kann, zumal wenn man, wie man doch verpflichtet ist, zunächst einmal der Tradition glaubt, die Aristoteles als Verfasser nennt. Etwas anders läge die Sache vielleicht, wenn man zeigen könnte, daß jene Definition des Kosmos von Poseidonios stamme, statt von Chrysippos, den man schon im Altertum nicht für einen originalen Denker hielt.[14])

Capelle behauptet 557, 4 „Die Umlaufszeiten der Planeten werden von dem Autor unserer Schrift nach Poseidonios gegeben." Daß dies nicht richtig ist, hat bereits Lorimer[15]) gezeigt. Unsere Schrift ist vielmehr die einzige aus dem Altertum erhaltene, die sich ganz genau an die Theorie des Eudoxos hält, an die sich ja auch Aristoteles allein halten konnte, ebenso wie bei der Erdmessung. So geht es Capelle mit allen seinen Behauptungen.

Ich greife noch eine Einzelheit heraus. S. 548 behauptet er, die Definition des Regenbogens, den die Schrift über die Welt biete, sei wörtlich aus Poseidonios übernommen, da sie von Diogenes VII 152 zitiert und dem Poseidonios zugesprochen werde. Aber glücklicherweise führt auch Stobaios aus Areios Didymos diese Definition an und zwar ausdrücklich als aristotelisch.[16]) Also haben wir wieder einen Beweis, wie eng sich eben Poseidonios an Aristoteles angeschlossen hatte, ja er hat nicht einmal bemerkt, daß in der von ihm übernommenen Definition ein Versehen unterlaufen ist. Wenn mich nicht alles täuscht, muß nämlich das Wort τμήματος, das hinter ἡλίου 395 a 33 keinen Sinn hat, hinter κύκλου Zeile 35 gesetzt werden, wo es unentbehrlich ist. Aristoteles entnimmt an dieser Stelle eine Reihe von Definitionen, die er aus Raummangel und weil der Leser die Einzelheiten ja doch nicht verfolgen könnte, nicht weiter erläutert, einfach aus einer Sammlung oder aus einer Meteorologie, die aber nicht die erhaltene ist. Das erste ist mir bei weitem wahrscheinlicher. Es muß solche Sammlungen von Definitionen zum Arbeitsgebrauch auf allen Gebieten gegeben haben, und es sind ja Proben auch erhalten. Zunächst hatte sich Aristoteles mit der Frage, warum denn ein Regenbogen niemals einen vollen Kreis erreiche, nicht weiter beschäftigt. Das ganze mathematische Kapitel meteor. 3, 5 ist wahrscheinlich ein Nachtrag. Er hatte dann in seiner Sammlung von Definitionen das Wort τμήματος am Rand nachgetragen, hatte es aber so geschrieben, daß es bei flüchtigem Lesen an die falsche Stelle geraten mußte.

13) Diels S. 465, 14. 14) Vgl. v. Arnim, fragmenta stoic. vet. II, S. 1, 26.
15) Some Notes S. 127—129. 16) Diels S. 455, 15 f.

Diesem Fehler ist er selbst verfallen, als er die zwölf Definitionen 395a 21ff. abschrieb, wohl ohne viel Lust und ohne rechte Aufmerksamkeit. Wenn jedoch andere diesen Fehler machten, so wohl deshalb, weil sie in der Sache selbst nicht genügend geschult waren. Aristoteles hatte zum Gebrauch bei seiner schriftstellerischen und Vorlesungstätigkeit auch andere Sammlungen, z. B. von Problemen und von merkwürdigen Geschichten. Zwei solcher wunderbaren Erzählungen hat er auch in die Schrift über die Welt übernommen. Davon paßt eigentlich nur die eine einigermaßen: Pheidias hatte im Schild des Athenastandbildes einen Edelstein so angebracht, daß durch sein Herausnehmen das ganze Werk in sich zusammenfallen mußte, und so hält auch Gott die ganze Welt zusammen, 399b 33ff. = de mir. aud. 155. Aber die andere 400a 33ff. = de mir. aud. 154, die von der Rettung der frommen Söhne vor der Lava des Ätna berichtet, ist offenbar nur erzählt, weil gerade von Vulkanausbrüchen die Rede war und dem Aristoteles dabei eine Geschichte seiner Sammlung einfiel. Die Sammlung der wunderbaren Geschichten sollte natürlich niemals ein zu veröffentlichendes Buch werden, sondern war nur zum Privatgebrauch des Aristoteles bestimmt. Wer die Schrift über die Welt für eine Fälschung hält, muß natürlich auch diese Sammlung für eine solche halten, ein absurder Gedanke. Es ist doch nur eine einzige Möglichkeit denkbar, die erklärt, wieso diese formlose Sammlung zu der Ehre kam, für aristotelisch zu gelten, weil sie sich nämlich unter seinen Manuskripten befand. Daß irgendetwas in ihr nach den Zeiten des Aristoteles geschrieben sein müsse, hat noch niemand bewiesen.

Der zweite Teil der Schrift handelt von der göttlichen Weltregierung, und es könnte zunächst scheinen, als wäre es hier nicht so leicht möglich, die Echtheit nachzuweisen, da das Vergleichsmaterial um so spärlicher sein muß, je mehr sich das Thema von dem Stoff der Lehrschriften entfernt. Aber gerade auf diesem Gebiete verfügen wir jetzt über ein sicheres Merkmal aristotelischer Philosophie, da v. Arnim[17]) nachgewiesen hat, daß die Lehre vom unbewegten Beweger erst ziemlich spät die vom Äther als dem alleinigen Beweger des Weltalls verdrängt habe. Der Wiener Gelehrte hat in dieser seiner letzten Schrift seinen übrigen Verdiensten um die Aufhellung der Entwicklung des Aristoteles ein neues, wie ich glaube das größte, hinzugefügt.

Arnim geht davon aus, daß die im II. Physikbuch an die Spitze gestellte Definition der Physis und der Substanz die Lehre vom unbewegten Beweger ausschließe. Wenn Natur und Substanz das ist, was den Ursprung der Bewegung in sich selbst hat, wenn dann als Beispiele neben den Lebewesen die vier Elemente genannt werden, und wenn schließlich diesen vier Elementen in der Schrift vom Himmel der Äther an die Seite gestellt wird, so ist damit für die Erklärung der Bewegung alles geleistet. Der Äther ist diejenige Substanz, die von Natur aus sich im Kreise zu drehen strebt, so wie Erde zum Mittelpunkt des Alls, Feuer zu dessen Peripherie hin, wenn nichts seinen natürlichen Be-

---

17) Die Entstehung der Gotteslehre des Aristoteles. Wien '31.

wegungsimpuls hemmt. Die irdischen Elemente, die immer mit ihrem Gegenspiel zusammenzuwirken gezwungen sind, erleiden immerfort derartige Hemmungen; auch müssen ihre gradlinigen Bewegungen, da der Weltraum nicht unendlich ist, immer wieder zum Stillstand kommen, der Kreislauf des Wassers ist so recht ein Symbol dieser vergänglichen Natur, die nur durch Werden und Vergehen ewig ist. Aber der Äther hat kein Gegenspiel, seine Bewegung braucht nie zum Stillstand zu kommen, da sie kreisförmig ist und keinerlei Unstetigkeitsstellen aufweist. Er läuft also kraft innerer Natur immer. Aristoteles sagt daher, auch die Bezeichnung αἴθηρ komme von ἀεὶ θεῖν de caelo 270 b 23, meteor. 339 b 25 und auch in der Schrift von der Welt 392 a 5—8.

Das wesentliche an dem weiteren Beweisgang v. Arnims ist der Nachweis, daß in die Bücher über den Himmel und über Werden und Vergehen die Lehre vom unbewegten Beweger erst nachträglich eingefügt sei, so daß man die wenig umfangreichen Zusätze als solche noch bequem erkennen könne, während bei weitem die Hauptmasse dieser Schriften noch den älteren Standpunkt festhalte. An sich ist dies Ergebnis v. Arnims recht einleuchtend; denn als Schüler Platons wird Aristoteles an dem sich selbst Bewegenden als dem Ursprung aller Bewegung zunächst festgehalten haben. Ich glaube, man wird sich mit dieser Entdeckung v. Arnims abfinden müssen. Nach meinen eigenen Nachprüfungen gibt es ganz wenige Schriften, die wirklich erst nach der Aufstellung der Lehre vom unbewegten Beweger konzipiert worden sind, nämlich Physik VIII 1—8, de caelo IV, de an. mot. Auch in die Schrift über die Seele ist der unbewegte Beweger erst nachträglich eingefügt.

Aristoteles weiß natürlich ganz genau, daß Äther und unbewegter Beweger als Erklärung der Weltbewegung einander ausschließen, und gerade das Bemühen, beide Prinzipien auszugleichen, ist für seine Altersschriften bezeichnend. Er versucht den Ausgleich so, daß er lehrt, Gott gebe nur den ersten Anstoß zur Bewegung, dann aber überlasse er die Körper ihrer Natur und den damit gesetzten Bewegungsmöglichkeiten. In mehreren Bildern wird dieser wichtige Punkt behandelt, so daß man sieht, wieviel dem Philosophen darauf ankam. Ich halte es nun für einen schlagenden Beweis für die Echtheit der Schrift von der Welt, daß diese selben Bilder gerade in der Schrift de an. mot. sich wiederfinden, die ja zweifellos auch wieder in die letzten Jahre des Aristoteles gehört, in die wir nach allem bisherigen auch unsere Schrift setzen müssen. Immer wieder zeigt sich auf lauter voneinander unabhängigen Wegen, daß unsere Schrift nicht nur aristotelisches Gedankengut enthält, sondern sich in eine ganz bestimmte Zeit seiner Entwicklung setzen läßt.

Gottes Betätigung bei der Weltbewegung wird verglichen mit dem In-Gang-Setzen eines Marionettentheaters oder überhaupt eines Automaten, bei dem auch nur eine kleine Auslösung getätigt zu werden braucht, damit die in dem Apparat steckenden Bewegungsenergien sich entfalten. Darüber spricht unsere Schrift 398 b 16 ff. und de an. mot. 701 b 1 ff. Dies hat bereits Zeller 2, 1, ^{3}638, 4 angemerkt. Capelle 533, 3 bestreitet zu Unrecht den Zusammenhang

beider Stellen. Wörtliche Anklänge sind ja nicht erforderlich, wenn nicht die eine Schrift etwas aus der anderen entlehnt hat, sondern ein und derselbe Mann sie beide geschrieben haben soll. Es ist auch richtig, daß in der Schrift über die Welt Gottes Verhältnis zur Welt, in der Schrift de an. mot. dagegen das Verhältnis des unbewegten Nus zum Körper erläutert werden soll; aber das Problem ist doch beide Male dasselbe und für Aristoteles infolge seines einzigartigen Entwicklungsgangs charakteristisch. Nicht beachtet ist eine zweite Berührung beider Schriften, die den gleichen Grund hat. Unsere Schrift schildert 398a 6ff. ausführlich, wie die Großkönige früherer Zeiten („jetzt" gibt es offenbar keine mehr) ihr großes Reich in Asien regierten, ohne ihren Palast zu verlassen. Durch geeignete Einrichtungen hatten sie sich zum Mittelpunkte dieses Reiches gemacht, in dem ihr Wille bis an die äußersten Enden galt, ohne daß sie einen Finger zu rühren oder sich mit niedriger Arbeit abzugeben brauchten. So regiert Gott die Welt. Es ist, als ob man verschiedene Tiere in Freiheit setzt oder verschieden gestaltete Körper ausschüttet: sie bewegen sich weiter nach den in ihnen angelegten natürlichen Kräften. Damit ist eine freilich viel kürzere Stelle aus de an. mot. zu vergleichen, 703a 29ff.: „Man muß ein Lebewesen ansehen, wie eine wohlverwaltete Stadt; auch in ihr bedarf es, wenn erst einmal die Ordnung besteht, nicht eines besonderen Monarchen, der bei jedem Ereignis eingreifen müßte, vielmehr tut jeder selbst seine Pflicht, wie befohlen, und eines ergibt sich aus dem anderen nach der Gewohnheit." Vielleicht kann man eine andere Stelle der Schrift von der Welt noch besser zum Vergleich heranziehen; 400b 8 lesen wir, Gott bedeute für die Welt, was ein Feldherr für das Heer oder die Gesetze für eine Stadt: selbst unbewegt bewege er alles, und dann wird das Leben in der Stadt eingehend geschildert. Wohlgemerkt: ich behaupte keinerlei literarische Abhängigkeit; denn dann hätte ja nicht derselbe beides geschrieben haben können, außer wenn das eine eine Stoffsammlung, das andere die Ausarbeitung sein sollte, wie wir es bei der Benutzung der Definitionssammlungen oder der Wundergeschichten fanden. Aber ich glaube doch gezeigt zu haben, daß dieselben Sorgen Aristoteles auch in den Lehrschriften beschäftigen, die zur gleichen Zeit entstanden sind.

Auf Einzelheiten brauche ich kaum noch einzugehen. Daß auch Aristoteles auf die Übereinstimmung mit alter Überlieferung Wert legte, gibt Capelle selbst zu (S. 556, 3 — er hätte vor allem außer de caelo 270b 4ff. noch meteor. 339b 19ff. nennen sollen), der Vergleich zwischen dem Wirken von Natur und Techne ist für Aristoteles stehend (S. 555), und wenn er für Poseidonios auch nachgewiesen werden kann, so wissen wir, woher er ihn hat. Daß Aristoteles in dieser Schrift einen anderen Stil schreibt als in den Lehrschriften, ist wirklich kein Wunder, daß er Rücksicht nahm auf den Empfänger der Schrift, ist auch nur natürlich. Denn in diesem Falle, wo der Adressat sein Schüler und jetzt der König der Welt war, ist die Widmung nicht eine bloße Formsache, wie sie sonst bei Veröffentlichungen üblich war. Ja sogar die Bezeichnung dynamis für die Kraft, die die Welt in Bewegung hält und sie durchflutet, findet in der Schrift de an.

mot. ihr Gegenstück; es heißt dort — natürlich hier wieder von den Lebewesen—, das Bewegende in ihnen brauche eine δύναμις καὶ ἰσχύς, und dieses sei das σύμφυτον πνεῦμα. Wie gerne würde man eine solche Stelle für stoisch erklären!

Aber eine Frage muß noch beantwortet werden: warum ist diese Schrift des Aristoteles erst nach mehreren Jahrhunderten bekannt geworden? Um die Antwort zu finden, müssen wir bedenken, daß die Schrift zu den späteren Schriften des Philosophen gehören muß, die erst in den 20er Jahren verfaßt sind. Da wohl die Insel Ceylon, nicht aber die Monsune bekannt sind, möchte man das Jahr 327 als Entstehungszeit annehmen. Denn meteor. 2, 5 Zusatz kann ja erst nach der Rückkehr Nearchs geschrieben sein, darauf aber wurde die Ansicht fallen gelassen, daß der Südwind vom Südpol herkomme, was meteor. 2, 6 und unsere Schrift noch festhalten. Dies ist aber wohl der früheste Ansatz. Lieber wird man noch weiter gehen und etwa das Jahr 325/4 annehmen, weil dann sicher die Kunde von Cypern nach Griechenland gelangt sein wird. Anderseits müßte man dann annehmen, daß die Nachricht über die Monsune oder wenigstens die Verarbeitung in meteor. 2, 5 erst später erfolgte. Jedenfalls ergeben sich so eine ganze Menge Erklärungsgründe, warum die Schrift nicht bekannt wurde. Entweder nämlich hat Aristoteles sie absichtlich nicht abgeschickt, weil bekanntlich sein Verhältnis zu Alexander seit 327 nicht mehr das alte war, oder die Absendung ist durch Alexanders Tod verhindert worden oder auch, das Manuskript ist in den unruhigen Zeiten des baktrischen oder indischen Feldzuges oder auch nach dem Tode des Königs verloren gegangen, so daß nur die Abschrift übrig blieb, die Aristoteles für sich zurückbehielt.

Wir müßten nun aber auch erklären, warum das Exemplar des Aristoteles nicht zu einer Veröffentlichung benutzt wurde; dies könnte daher gekommen sein, daß er selber nicht mehr dazu gekommen ist, weil er ja durch Alexanders Tod zunächst gezwungen war, seine Schule in Athen aufzugeben. Später müßten seine Manuskripte der Öffentlichkeit unzugänglich geworden sein. Aber wir brauchen derartiges gar nicht zu erfinden: es wird uns aus dem Altertum überliefert. Wieder hat v. Arnim den entscheidenden Schritt getan und gezeigt, daß die Erzählung vom Keller in Skepsis, in dem Aristoteles' Schriften Jahrhunderte hindurch verloren gegangen waren, nicht so unglaubwürdig ist, wie man früher fast allgemein annahm.[18]) Da jetzt die Echtheit der Schrift über die Welt bewiesen ist, kann man nicht mehr umhin, auch die Erzählung vom Schicksal der aristotelischen Schriften für wahr zu halten. Die Tatsache freilich, daß das Versehen 395a 33/35 sowohl von Poseidonios wie von der peripatetischen Schule übernommen ist, würde man unter anderen Umständen für einen Beweis halten, daß die Schrift bekannt gewesen sein müsse. Aber ich glaube hierfür eine Erklärung gefunden zu haben. Es wäre ja auch schlimm, wenn aus einer so wirksamen Schrift jahrhundertelang nur die falsche Definition des Regenbogens fortgewirkt haben sollte.

---

18) Hermes '28, S. 103—107 „Neleus von Skepsis".

Weltanschauungsfragen in der französischen Dichtung des 19. Jahrhunderts.

Von
Konrad Gaiser.

Die französische Literatur des XIX. Jahrh. ist voll von leidenschaftlichen weltanschaulichen Auseinandersetzungen — man hat das nur zur Zeit der Vorherrschaft der aus dem l'art pour l'art-Prinzip entwickelten ästhetischen Theorien und Wertmaßstäbe nicht immer genügend beachtet. Von diesen Gesichtspunkten der rein formgeschichtlichen Betrachtung, die an ihrer Stelle ihr gutes Recht haben, wird im folgenden kein Gebrauch gemacht; es werden vielmehr nur die in den Werken der verschiedenen künstlerischen „Richtungen" gestalteten Gehalte ins Auge gefaßt.[1])

Eine erschöpfende Behandlung des Gegenstands ist im Rahmen eines Zeitschriftenaufsatzes selbstverständlich unmöglich: es werden daher lediglich einige Probleme herausgegriffen, die für das Verständnis auch des heutigen Frankreich wichtig sind und die, soweit es sich um Fragen handelt, die auch uns Deutsche bewegen, dazu beitragen können und sollen, das Verständnis der nationalen Besonderheit der französischen Geistigkeit, wie sie sich in der spezifischen Art der Erörterung der Probleme darstellt, zu fördern.

Das Erbe der Revolution oder: die Frage nach dem Fortschritt.

Die „idées de 1789" haben einem ganzen Jahrhundert den Stoff zu weltanschaulicher Auseinandersetzung gegeben. An ihnen scheiden sich die Geister, und die Einstellung zu ihnen geht von der enthusiastischen Fortschrittsgläubigkeit etwa eines V. Hugo bis zum bitteren Pessimismus eines A. de Vigny. Mit der Kennzeichnung des Lebensgefühls dieser beiden Dichter umgreift man das Fortschrittsproblem in seiner ganzen Breite.

„Etant né gentilhomme, j'ai fait l'oraison de la noblesse, la noblesse écrasée 'entre les rois ingrats et les bourgeois jaloux'. Etant poète, j'ai montré l'ombrage qu'a du poète tout plaideur d'affaires publiques et le vulgaire des salons et du temple. Officier, j'ai peint ce que j'ai vu: le gladiateur sacrifié aux fantaisies politiques du peuple ou du souverain. J'ai dit ce que sais et ce que j'ai souffert"[2]): so kennzeichnet Vigny den Sinn seines Werks. Aber das Schicksal dieser „Parias der modernen Welt"[3]) ist für

---

1) Sekundäre Literatur habe ich wenig benutzt; wo es geschehen ist, ist sie angegeben. Die Zitate stammen, wo nichts anderes vermerkt ist, durchgängig aus eigenen Sammlungen. — Die Darstellung zieht übrigens, soweit das hier von Interesse ist, auch die Literatur der Gegenwart mit heran.

2) Journal d'un Poète. Angespielt ist auf Cinq-Mars, Stello, Servitude et Grandeur militaires. 3) Vorrede zu Serv. et Grand. milit.

ihn nur Symbol des ganz allgemeingültigen hoffnungslosen Tatbestandes, daß es in dieser Welt gerade für das Edelste keine Gerechtigkeit gibt — zu keiner Zeit und an keinem Ort. Cinq-Mars geht an der französischen Monarchie des XVII. Jahrh. zugrunde; Gilbert (Stello, Histoire d'une puce enragée) an derjenigen des XVIII.; Chatterton (Stello, Histoire de Kitty Bell; die Tragödie „Chatterton") stößt sich die Seele todwund in der bürgerlichen und adligen Gesellschaft Englands; Chénier (Stello, Une Histoire de la Terreur) fällt als Opfer der Revolution, und die sanftidealistischen Tiraden des Terroristen St. Just bilden die satanische Begleitmusik dazu; der große geschichtliche Führer trägt den Fluch der Einsamkeit (Moïse), und selbst die Güte des Engels schützt nicht vor den Fallstriken des Bösen (Eloa). Die große geschichtliche Epoche, an der Vigny miterlebend teil hat — dieselbe Epoche, deren verklärtes Erinnerungsbild in anderen immer wieder die Flamme der Begeisterung entzündet — bestätigt dem an der Wirklichkeit leidenden Aristokraten der Seele nur endgültig die Richtigkeit seiner pessimistischen Lebensauffassung. Die männlich gefaßte Haltung dem Leben gegenüber, der er, aus seinem Innersten schöpfend, so oft Ausdruck gegeben hat, ist nicht ein Heroismus der befreienden, das verworrene Sein in sinnvolle Gestalt zwingenden Tat, und die grandeur militaire ist bei ihm entsagende, konfliktgeladene und leidbedrohte Pflichterfüllung;[4]) diese Haltung bedeutet für ihn „seul et libre, accomplir sa mission"[5]), im Bewußtsein, daß „les œuvres immortelles sont faites pour duper la Mort en faisant survivre nos idées à notre corps"[6]); sie bedeutet für ihn die Gewinnung jener Überlegenheit des klaren Kopfs über das leidenschaftlich bewegte Herz, wie er sie im Docteur Noir des Stello verkörpert; sie bedeutet für ihn, wenn es so weit ist, das weltverachtende, weltüberlegene, stolz schweigende Sterben wie in La Mort du Loup, oder die aus letzter Durchkultiviertheit stammende heitere Unbekümmertheit an den Stufen der Gouillotine, die er in Une Histoire de la Terreur unvergeßlich gestaltet hat.

Neben der adeligen Seelenhaftigkeit und männlichen Gefaßtheit Vignys erscheint V. Hugo beinahe plebejisch robust — oberflächlicher, aber geschlossener; gröber, aber gesünder. Die Revolution, deren Wirklichkeit Vignys Lebenstrauer unheilbar macht, ist für ihn das berauschende Evangelium einer besseren Menschheitszukunft, als deren poeta vates er sich fühlt. Alle die Revolutionsideen, die in der dumpfen Reaktionsatmosphäre der Restauration für die breite, ihrem Wesen nach bürgerlich liberale Mittelschicht des französischen Volkes neue Leuchtkraft gewannen — alles das, was Béranger im Volkston besang, das verkündete V. Hugo mit den Posaunenstößen seiner wortmächtigen Rhetorik; und seine gewaltsam vereinfachende Schwarz-Weiß-Ideologie erschafft dem Strahlenbild seines Glaubens als höllendüsteren Hintergrund die haßdurchglühten Gegenbilder der „fléaux du passé", „les crimes des rois, des prêtres,

4) Vgl. besonders Laurette (Serv. et Grand. milit.). 5) Stello.

6) Stello; vgl. auch die schöne dichterische Gestaltung desselben Gedankens in La Bouteille à la mer.

des dieux". Die Verbrechen aber der Revolution sind aufgesogen im Licht: „La Révolution française / C'est le salut, d'horreur mêlé. / De la tête de Louis XVI., / Hélas! la lumière a coulé".[7]) „... La Révolution française, cet immense acte de probité ... la Révolution française, qui n'est pas autre chose que l'idéal armé du glaive, se dressa, et, du même mouvement brusque, ferma la porte du mal et ouvrit la porte du bien".[8])

Die Verkündigung dieses Glaubens erfüllt das ganze Werk des Dichters. Als Beispiel diene der Mythos der Menschheitsgeschichte, den V. Hugo in der Légende des Siècles zu gestalten versuchte, und der große Zeitroman Les Misérables, der die innere und äußere Geschichte Frankreichs zwischen 1815 und 1848 darzustellen unternimmt.

„Ces poèmes n'ont d'entre eux qu'un fil ..., le grand fil mystérieux du labyrinthe humain, le Progrès ... l'épanouissement du genre humain de siècle en siècle, l'homme montant des ténèbres à l'idéal ... l'éclosion lente et suprême de la liberté ... espèce d'hymne religieux à mille strophes, ayant dans ses entrailles une foi profonde ...": das ist nach V. Hugo (Vorrede der Légende) die Grundidee seines Werks. Wie enthusiastisch er von ihr besessen ist, dessen wird man sinnfällig inne, wenn man verfolgt, wie es ihn aus dem leichtflüssigen parlando, mit dem er gern beginnt, immer wieder hinaufreißt zu dem apokalyptisch donnernden und rasenden Pathos seiner Anklagen und Menschheitshoffnungen. Die Anklage richtet sich dabei gegen die Hemmungen des Fortschritts durch die Entartung des weltlichen und geistigen Herrschertums zur tyrannischen Herrschgier der Könige und Priester; die Hoffnung gründet sich auf die Erneuerungskräfte des „ungebildeten", dafür aber auch unverbildeten, naturhaft starken Volkstums; die Revolution aber ist es, die diesen unterjochten und mißhandelten Urkräften die Bahn frei gemacht hat. Als zusammenfassend symbolhafte Gestaltung dieses Kampfs der Mächte der unfruchtbaren Erstarrung mit denjenigen der ungebrochenen Schöpferkraft, kann man etwa den „Satyre" nehmen: Der Satyr erscheint zunächst als kalibanisches Naturwesen voll ungebärdiger sinnlicher Wildheit, und sein täppisch-ehrfürchtiges Streben, der bildenden Kräfte der Gesellschaft der Götter teilhaftig zu werden, erregt bei den Mächtigen nur Gelächter und Verachtung; dann aber erwacht der Gedemütigte zum stolzen Bewußtsein seiner Eigenkraft: er reckt sich übergewaltig auf zum Himmel, und die erbleichenden Götter und Priester erkennen, daß sie den großen Pan selber zu ihrem Verhängnis herausgefordert haben. Den neuen Menschheitstag aber, der mit dem Sturz der Mächte der Finsternis angebrochen ist, grüßt der Dichter in chiliastischer Extase: in „Tout le Passé et tout l'Avenir", wo sich aller Haß und alle Sehnsucht unheimlich ballen, heißt es: „Mais le passé s'en va. Regarde-nous, nous sommes / Un autre Adam, une autre Eve, de nouveaux hommes ... Derrière nous décroît le mal, noire masure. / Bientôt nous toucherons au port, le flot s'azure ... Dieu

7) Légende des Siècles. 8) Les Misérables.

voudra. Tout à coup on verra les discordes, / La hache et son billot, les gibets et leurs cordes / ... Le sang, le cri, la haine, et l'ordure, et la vase, / Se changer en amour et devenir extase / Sous un baiser de l'infini ..."

Auch in der strotzenden Fülle und dem oft abenteuerlichen Gestrüpp der Handlung der Misérables ist immer wieder das Leitmotiv zu erkennen, das V. Hugo bei der Légende als wesentlich bezeichnet hat. „Le livre est, d'un bout à l'autre, ... la marche du mal au bien, de l'injuste au juste, du faux au vrai, de la nuit au jour, de l'appétit à la conscience, de la pourriture à la vie, de la bestialité au devoir, de l'enfer au ciel, du néant à Dieu." Zwei Fragen verlangen Antwort bei solchem Marsch in die bessere Zukunft hinein, und V. Hugo stellt sie in seinem Roman beide: kann ein Mensch allen inneren und äußeren Hemmungen zum Trotz zu einem höheren Sein befreit werden?, und: kann die Menschheit in Überwindung aller inneren und äußeren Widerstände zu höheren Stufen der Gesittung vorwärtsschreiten? Ja!, sagt der Dichter, und im Frankreich der Revolution muß die Entscheidung erstritten werden!

Die Erlösung aber kommt durch die Kraft der reinen Liebe und den todbereiten Einsatz der Besten. Dabei ist die menschenverwandelnde Liebeskraft nicht etwa ein Reservat des Christentums, geschweige der Kirche: absichtlich wird dem edlen Bischof Bienvenu, der den Galeerensträfling Jean Valjean zu neuem Leben frei macht, ein alter „Conventionnel"[9]) gegenüber gestellt, der seinen um Thron und Altar gescharten Zeitgenossen ein Greuel ist, und der als antichristlicher revolutionärer Idealist in seinem zornig-stolzen Hinweis auf die von der Revolution entbundenen hohen sittlichen Kräfte selbst den christlichsten der Bischöfe beschämt. — Den aus den besten Kräften des Volkstums genährten, gläubig revolutionären Enthusiasmus, der noch im freudig erlittenen Tod seine sieghafte Kraft offenbart, zeigt V. Hugo übrigens auch noch unmittelbar: in der Aktionsgruppe der „amis de l'A. B. C." (= abaissé), in der vom Studenten bis zum Arbeiter die edelste kämpferische Jugend des Volks sich opferbereit einsetzt im Kampf um das hohe, durch Frankreich zu verwirklichende Menschheitsziel.

Wer revolutionärer Zukunft verschworen ist, kommt zwangsläufig zu Umwertungen überlieferter Werte. Nur auf eines sei hier kurz hingewiesen: auf das Verhältnis zu Tradition und Geschichte.

„Nous respectons ça et là et nous épargnons partout le passé, pourvu qu'il consente à être mort. S'il veut être vivant, nous l'attaquons et nous tâchons de le tuer"[10]): das ist echt revolutionäre Haltung. Pessimisten wie Vigny, die ohne Hoffnung sind, können in ihr nur eine Wiederholung des immer gleich menschlich-Allzumenschlichen und eine Bestätigung ihrer Auffassung von der Sinnlosigkeit des Fortschrittsgedankens sehen; für hoffnungstrunkene Optimisten wie V. Hugo ist sie lediglich Vorstufe und Übergang, d. h. das im Namen des

9) D. h. einem ehemaligen Mitglied des Konvents, der Ludwig XVI. zum Tode verurteilte. 10) Les Misérables.

kommenden Reichs zu Überwindende.[11]) Ganz bezeichnend hierfür ist des Letzteren Einstellung zu Napoleon, wie sie z. B. in dem Waterloo-Buch der Misérables niedergelegt ist. Insofern der Korse Vollstrecker der Revolution ist, bedeutet er einen unverlierbaren Besitz für die Nation; insofern er Frankreich emporhob über alle Völker Europas, ist er für jeden Franzosen der glanzvolle Höhepunkt der nationalen Geschichte; insofern er aber militaristisch brutaler Machtmensch war, hat ihn der Weltenrichter mit göttlichem Rechte zerschmettert, und das „mot de Cambronne", mit dem der tapfere Kommandeur der Garde vom Schlachtfeld wegreitet, drückt — so will es der Dichter verstanden wissen — mit volkhafter Derbheit aus, daß hier eine Menschheitsepoche großartig und endgültig zu Ende geht, auf daß aus Blut und Grauen ein Neues sich gebäre.[12])

Die soziale Frage.

Wenn irgendwo, so muß sich die Diesseitigkeitsreligion der Revolution auf dem Gebiet der sozialen Frage der Kirche als ebenbürtig, wenn nicht überlegen, zu erweisen suchen. Noch während der großen Revolution selbst hatten sich ja in zunehmender Radikalisierung sämtliche möglichen sozialen Doktrinen zum Wort gemeldet und nach Verwirklichung gerufen: in der folgenden Zeit hat Generation um Generation unermüdlich um eine rationale Integrierung des verwickelten und sich immer mehr verwickelnden Problems gerungen — wobei sich die Begründung der zahlreichen konstruktiven Lösungsversuche von der Ideologie und Philosophie der St. Simon, Fourier, Proudhon allmählich zur „Wissenschaftlichkeit" des Positivismus verschob. Dieses Interesse und diese Entwicklung wird in der Literatur des Jahrhunderts überall sichtbar — noch in den Niederungen der Romanfabrikation der Dumas, Sue, d'Arlincourt, Soulié findet sich das soziale Motiv häufig genug, und zwar meist in der Form einer reichlich sentimentalen Bewunderung für die „edlen Enterbten".

Unter den Dichtern von Rang, die sich mit diesen Dingen beschäftigt haben, heben wir einige typische Fälle heraus. An erster Stelle muß auch hier V. Hugo stehen.[13]) Seine wortgewaltigen Tiraden gegen die den Fortschritt gefährdenden Mächte, die „misérables d'en haut", sind im Grund nur die Folie seines

---

11) Auch in den „historischen" Romanen und Dramen V. Hugos steckt der revolutionäre Eiferer überall drin: in Notre Dame de Paris z. B. ist ihm das dynamische Übergangsmotiv des „ceci tuera cela" (d. h. die Tragik und zugleich Größe des Übergangs vom Mittelalter zur Neuzeit) wichtiger als das mehr statische der „Notre Dame". Er spricht das ja auch deutlich genug aus; daß ihm die künstlerische Gestaltung nur beim letzteren gelungen ist, ist eine Sache für sich. 12) Das „mot de Cambronne" heißt „merde!".

13) Anmerkungsweise wenigstens möge auf die für ihre Zeit höchst erstaunliche Einleitungsszene des „Chatterton" Vignys hingewiesen werden: hier ist in einer realistischen Darstellung, die viele spätere Gestaltungen des Problems vorwegnimmt, der Gegensatz zwischen dem hartherzigen Unternehmer und einer gedrückten, ohnmächtig protestierenden Arbeiterschaft vor Augen geführt; nur hat Vigny dieses Motiv weder in dem Drama selbst noch sonst weiter ausgebaut: der wahre Enterbte ist für ihn eben immer der Künstler.

leidenschaftlichen Eintretens für die „misérables d'en bas“[14]); und wenn die künstlerischen Gestaltungen seines Hasses oft peinlich wirken, weil er Phantome erschäfft, um sie niederdonnern zu können, so sind die Äußerungen seines sozialen Mitgefühls von unmittelbarer Echtheit und oft hinreißender Kraft — trotz, oder gerade wegen der auch hier zutage tretenden Einseitigkeit, die über das „tous les hommes sont de la même argile“[15]) hinausgeht zu dem „tout le sublime est en bas“.[16]) Insbesondere in den Misérables wird dieses Thema breit entwickelt: das „Volk“, auf das das satte Bürgertum pharisäisch herabsieht, dessen Leiden vor dem Thron keine Gerechtigkeit und vor dem Altar keine tatbereite Nächstenliebe finden — diese Enterbten sind vielfach die Träger der höchsten Werte eines echten Menschentums. Der verachtete und ausgestoßene Zuchthäusler Jean Valjean kann durch seine Opferbereitschaft und selbstlose Güte jeden Christen beschämen, und die Fantine, die sich prostituiert, um das Pensionsgeld für ihr Kind zusammenzubringen, wird zum rührenden Symbol der reinsten Mutterliebe. Aber erst dann wird das unendliche Seufzen der Kreatur ein Ende haben, wenn das Evangelium der Brüderlichkeit den Machtkampf der einzelnen und der Völker überwunden, und wenn das Licht der Vernunft auch den letzten Winkel geistiger und moralischer Verfinsterung aufgehellt haben wird. Denn „l'ignorance mêlée à la pâte humaine, la noircit. Cette incurable noirceur gagne le dedans de l'homme et y devient le Mal“.[17])

Eine solche Verbindung von sozialem Mitgefühl und einem gläubigen Erziehungs- und Aufklärungsoptimismus Rousseau-Diderotscher Prägung, war freilich dem größer werdenden Ernst der Frage nach Möglichkeiten einer menschenwürdigen Einordnung des vierten Standes in das Gesellschaftsgefüge nicht gewachsen. Aber während auf der einen Seite die wissenschaftliche Soziologie dem optimistischen Glauben an die konstruktive Kraft der menschlichen Vernunft noch einmal einen Halt, und den Versuchen einer rationalen Lösung des sozialen Problems einen neuen Auftrieb gab, begann auf der anderen Seite jenes innere Unsicherwerden des Bürgertums, jener sich immer verstärkende Zweifel an der Existenzberechtigung der bürgerlichen Gesellschaftsordnung und Lebensauffassung überhaupt, der die erste Voraussetzung geworden ist für das Mächtigwerden der marxistischen Theorie.

Bei V. Hugo ist, trotz allen Wetterns gegen die Ungerechtigkeit der Gesellschaftsordnung, von einer solchen Brüchigkeit der eigenen Position noch nichts zu spüren: dazu ist er selber viel zu robust bürgerlich. Aber schon bei Flaubert erkennt man die Ansätze einer neuen Grundhaltung. Die schonungslose Unbarmherzigkeit, mit der er in der Mme. Bovary die tödliche Leere des provinzialen Bürgerlebens bloßlegt, hat ihre bezeichnende Ergänzung in der leise wohlwollenden Schilderung der Dienstmagd Félicie in Un Cœur simple: sie

14) „Ceux-ci sont monstrueux (les tyrans); ceux-là sont vénérables (les pauvres); / Réprimons ceux d'en haut; secourons ceux d'en bas“ (Légende).

15) Les Misérables. 16) Les Contemplations. 17) Les Misérables.

bleibt in ihrer tierhaften Anhänglichkeit bis in ihre Absonderlichkeiten und Lächerlichkeiten hinein rührend.[18]) Man braucht nur an die Grande Nanon der Eugénie Grandet zu denken, um die Verlagerung des Gefühlsakzents zu bemerken.

Die beiden Tendenzen der destruktiven Gesellschaftskritik und der „wissenschaftlich" fundierten kämpferischen Zukunftsgläubigkeit finden sich voll entfaltet und eigentümlich verschlungen bei Zola. Besessen von der Leidenschaft, in seinem Romanwerk eine erschöpfende Typologie des modernen Menschen zu schaffen, gewissermaßen als Hilfswissenschaft der Soziologie[19]), macht der Schriftsteller in der Grausamkeit seiner Beschreibungen keinen Unterschied zwischen Bürger und Arbeiter. Mehr noch: diese Leidenschaft wird zum dämonischen Bedürfnis, die durchgängige Gemeinheit der bestehenden Welt aufzuweisen. Schließlich ist alles „cochon et compagnie"[20]), und das „quels gredins que les honnêtes gens"[21]) könnte viele seiner Romane beschließen. Figuren, wie etwa die rührende kleine Lalie im Assomoir beweisen nichts dagegen — sie dienen nur als Folie, um die Bestialität ihrer Peiniger eindrucksvoll herauszuarbeiten. Balzac, Zolas großes Vorbild, kann auch hier Vergleichsmaßstab sein: auch er sitzt wie ein strafender Gott zu Gericht über der Welt der comédie humaine; aber es ist die ganze, die wahre Welt, in der die Bösen und die Guten ihr Schicksal vollenden. Eine Schöpfung wie die der Familie César Birotteau ist für Zola unmöglich.

Das ist die eine Seite. Das Positive aber bei Zola ist von ganz besonderer, überaus bezeichnender Art. „Notre but est très net: connaître le déterminisme des phénomènes et nous rendre maîtres de ces phénomènes".[22]) Das heißt: der fressende Haß gegen die bestehende Welt verbindet sich mit dem leidenschaftlich utopischen Glauben an eine Evolution, die zum tausendjährigen Reich des Sozialismus führen wird und in der der gegenwärtige Zustand nur eine notwendige Etappe ist, an deren Überwindung gerade auch der Künstler mitarbeiten muß: „Au-dessus de tant de boue remuée, au-dessus de tant de victimes écrasées, de toute cette abominable souffrance que coûte à l'humanité chaque pas en avant, n'y a-t-il pas un but obscur et lointain, quelque chose de supérieur, de juste, de bon, de définitif, auquel nous allons sans le savoir et qui nous gonfle le cœur de l'obstiné besoin de vivre et d'espérer?"[23]) Das ist, vom Gefühl ausgesprochen, das „savoir pour pouvoir prévoir, prévoir pour pouvoir pourvoir" Auguste Comtes; es ist bei Zola

18) Selbst Maupassant hat wenigstens einmal — in der Rosalie von Une Vie — dieser leicht sentimentalen Verklärung der cœurs simples seinen Tribut gezollt.

19) „... procédér par grandes scènes typiques ... faire la femme du peuple, la femme de l'ouvrier" (Vorarbeiten zu Assommoir).

20) Pot-Bouille.

21) Le Ventre de Paris. Das beste Beispiel für diese ganze Grundhaltung ist der Bauernroman La Terre, der an brutaler Häufung des nur-Gemeinen selbst bei Zola ein Äußerstes leistet und die Leidenschaft des Bauern zum Besitz fast durchgängig ins Bestialische, ja Satanische, abwandelt.

22) Le Roman expérimental.

23) L'Argent.

eine echte Leidenschaft, freilich nicht eine solche des Herzens, sondern eine solche des Gehirns.[24]) Eben dieses letztere unterscheidet ihn auch von V. Hugo.

Das Studium Zolas lohnt deswegen, weil er ein Beispiel ist jener schon erwähnten Verbindung von agressiver Zersetzung der konkreten Lebenswirklichkeit und mystischem Glauben an den organisierten und immer besser zu organisierenden Fortschritt, die viele, auch viele literarische, Erscheinungsformen des Positivismus und Marxismus aufweisen, und die bei konsequenter Weiterentwicklung sowohl theoretisch als praktisch zum Kommunismus führen muß. Bei diesem sind ja auch, von verschiedenen Standpunkten aus, eine Reihe von namhaften Schriftstellern der Gegenwart angelangt; so etwa A. France auf dem Weg des glaubenslosen Relativismus[25]), A. Gide auf demjenigen der spekulativen Unrast, Barbusse vom marxistisch gesehenen und erlebten Krieg und Nachkrieg her, R. Rolland als humanitärer Idealist. Und der Pariser Kongreß der kommunistischen Schriftsteller der Welt im vergangenen Jahr, der das französisch-russische Bündnis stimmungsmäßig vorzubereiten hatte, sah auch eine Gruppe von namhaften Franzosen der jüngsten Generation in seinen Reihen. Überschätzen darf man, gerade in Frankreich, die geschwätzige Geschäftigkeit dieser Kreise freilich nicht: das französische Bürger- und Bauerntum steht dem Kommunismus so fern wie nur möglich, und von dem intellektuellen Spiel mit gefährlichen Ideen bis zur revolutionären Verwirklichung ist auch im Frankreich der Revolution ein weiter Weg.

Nation und Staat.[26])

Daß der Staat nichts sei und sein könne als die lebensnotwendige Realisierung der Nation in einer sichtbaren und wirkungskräftigen Gestalt, ist für das XIX. Jahrh. — in Frankreich weithin auch noch für das XX. — keineswegs selbstverständlich. Es ist vielmehr für das Verständnis des französischen politischen Lebens die Unterscheidung wesentlich, daß der Tatbestand „Nation" für die überwältigende Mehrzahl der Franzosen etwas unmittelbar im Gefühl Gegebenes ist, das insbesondere im Augenblick der Gefährdung des französischen Bodens das ganze Volk zur Einheit zusammenschließt; während dagegen die Tatsache „Staat" nur mit dem Verstand erfaßt und in der Regel mit grundsätzlichem Mißtrauen betrachtet wird.

---

24) Das ist auch der tiefere Grund, weshalb Zola nur im naturalistisch-Deskriptiven bedeutend, im schöpferisch-Psychologischen dagegen immer schwach ist. Er hat eine Fülle unvergeßlicher Einzelbilder geschaffen, aber kaum eine Gestalt, die mit dem Typischen das einmalig Individuelle, blutvoll Lebendige verbände. Daß hier zugleich eine typisch jüdische Mentalität vorliegt, ist offensichtlich. — Im übrigen darf man bei Zola so wenig wie bei V. Hugo nach philosophischer Probehaltigkeit und Tiefe der Gedanken suchen.

25) Die Entwicklung wird deutlicher seit dem Dreyfusprozeß; von da an vollzieht France auch eine gewisse Annäherung an den bis dahin bissig angegriffenen Zola.

26) Für vieles Grundsätzliche, was in diesem Zusammenhang wichtig ist und hier nicht ausführlich wiederholt zu werden braucht, sei auf den Aufsatz von J. Wilhelm, Das Problem der Deux France, in dieser Zeitschrift 1935 Heft 5 verwiesen.

Es ist aber offensichtlich, daß eine solche Einstellung, die wesentlich innenpolitische Interessen hat in dem Sinne, daß der Staat als ein notwendiges Übel, wenn nicht als ständige Bedrohung der individuellen Unabhängigkeit angesehen wird, nicht nur zur Voraussetzung hat, daß die Gesamtlebensbedingungen eines Volkes von Natur günstig sind, sondern vor allem, daß der äußere Friede nicht gestört wird und also die Parole des „enrichissez-vous!" — das Wort sowohl im gewöhnlichen als auch in einem edleren Sinn genommen — befolgt werden kann. Wird aber in einem lebensgefährlichen Krieg das Fundament des nationalen Lebens erschüttert und ist in der Nachkriegszeit der Kampf auszutragen zwischen den aufs höchste aktivierten gesunden Kräften und den gleichzeitig virulent gewordenen Krankheitselementen, dann wird die Unzulänglichkeit jener Staatsauffassung offenbar. An die Stelle des laissez faire muß positive Besinnung treten; die geistig-politischen Auseinandersetzungen aber werden um so leidenschaftlichere Formen annehmen, je deutlicher das Gefühl wird, daß aus den Spannungen und Entladungen der inneren Gegensätze sich die Zukunft der Nation schicksalhaft gestaltet.

Diese Wirkung hat in Frankreich sowohl der Krieg 1870/71 als auch der Weltkrieg gehabt, und die in den beiden Nachkriegskrisen brennend gewordenen Probleme sind im Grundsätzlichen nicht einmal gar so sehr verschieden voneinander. Verteilung und Gewicht aber der in den letzten 50 Jahren um die geistige und politische Führung der Nation ringenden Kräfte sehen wir heute anders, als das noch vor wenigen Jahrzehnten der Fall war.

Für die offizielle Geschichtsbetrachtung der Zeit vor dem Krieg stellte sich das Bild der innerpolitischen Entwicklung zwischen 1870 und dem Weltkrieg verhältnismäßig einfach dar: Die idées de '89 hatten in der dritten Republik noch mehrfach schwere Kämpfe zu bestehen; in dem fünfjährigen Kampf um den Dreyfusprozeß errangen sie schließlich einen wichtigen Sieg, und wenige Jahre später wurde dieser Sieg in den Gesetzen über die Trennung von Staat und Kirche (1905) vollendet; der Weltkrieg endlich schmolz alle Gegensätze zur „heiligen Einheit" zusammen, und sein Ausgang erschien als die endgültige Sicherung der weltlich-liberalen Staatsauffassung.

So geradlinig war aber die Entwicklung keineswegs. Den Weltkrieg bestanden hat nicht die dritte Republik als Trägerin der liberalen Ideen des XIX. Jahrh., sondern die französische Nation als solche, und die Frage ist unausweichlich geworden, ob es angesichts der Brüchigkeit der weltanschaulichen Position des offiziellen Frankreich von 1914 und seiner „classes dirigeantes" nicht ganz andere Kräfte waren, die das Durchhalten bis zum siegreichen Ende überhaupt möglich machten.

Jene Brüchigkeit war seit den 80er Jahren für viele gerade der Besten ein Gegenstand der immer stärker beunruhigenden Sorge geworden. Ihr stimmungsmäßiger Ausdruck war das müde Mißbehagen und die ziellose Geschäftigkeit des „fin de siècle"; ihr politisches Gesicht zeigte sich in einem utopisch pazifistischen Kosmopolitismus, dem das national-Besondere nur noch als eine

zu überwindende Modifikation des allein interessierenden allgemein-menschlichen erscheint und der das rassenmäßig Gebundene höchstens bei Exoten und Primitiven als positiven Wert anerkennt. Die Gegenkräfte, die zum Kampf gegen die Zersetzung der sittlichen und nationalen Substanz des französischen Volkstums antraten, waren der „renouveau catholique" und ein neuer Nationalismus. Hier haben wir es in erster Linie mit dem letzteren zu tun.

Es ist bekannt, daß der selbstzufriedene Optimismus des Bürgertums eine erste schwere Erschütterung erfuhr durch den Panamaskandal, einen jener Vorgänge, in denen die inneren Krankheitsstoffe eines Volkskörpers auszuschwären pflegen, und daß in der Auseinandersetzung der Geister durch die Dreyfuskrise eine erste, freilich noch höchst verworrene Frontenbildung herbeigeführt worden ist. Dieser Prozeß wird immer dadurch merkwürdig bleiben, daß zwar die Vordergrundschlacht des Tags für die um die Erneuerung Frankreichs kämpfenden Streiter verloren ging und verloren gehen mußte, weil sie im konkreten Fall im Unrecht waren, daß aber, aufs Wesentliche gesehen, der wirklich Besiegte die Weltanschauung der Gegenseite gewesen ist — trotz aller praktischen Auswertungen, die sie ihrem Pyrrhussieg zu geben vermochte.

Eine ausgezeichnete Darstellung der verworrenen Leidenschaft dieser Spannungen ist der Jean Barois von R. M. du Gard. Da ist der ungebrochene Idealist, der mit unentwegter und heiterer Gelassenheit an den idées de '89 festhält; da ist der dreyfusard, der sich für die weltanschaulichen Grundlagen der dritten Republik in den Kampf wirft, dann aber, innerlich unsicher geworden und zermürbt, die Flagge streicht — freilich nicht ohne gleichzeitig in einem Testament alle Zugeständnisse zu wiederrufen, die er der Kirche etwa gemacht werden könnte; da ist vor allem die neue Jugend, die sich in allen entscheidenden Fragen des religiösen und politischen Lebens im Besitz einer neuen Gewißheit, einer neuen sittlichen Haltung weiß, und die für die ältere Generation des freidenkerischen Kämpfers nur ein mitleidiges, im besten Fall wohlwollendes Lächeln übrig hat.

Diese Jugend ist es denn auch gewesen, die ein Jahrzehnt später in den lärmenden Kämpfen um die Gestalt der Jeanne d'Arc den Endsieg gewann über die ironisch-skeptische Auffassung z. B. von A. France, und sie hat mit dazu beigetragen, daß die von Péguy mit stammelnder Inbrunst gepredigte Heldin zur Nationalheiligen Frankreichs im Weltkrieg werden konnte.

Die Bedeutung der durch den Landesverratsprozeß gegen den jüdischen Hauptmann Dreyfus ausgelösten Auseinandersetzungen lag mehr auf dem Gebiet des geistig-Weltanschaulichen: sie bereiteten aber den Boden für die vor allem von M. Barrès geführte Aktion zur Erneuerung des Nationalbewußtseins.

Der Feuerofen, in dem Lebenskraft und Lebenswille eines Volks auf ihre Probehaltigkeit geprüft werden, ist der Krieg, und an der inneren Einstellung zu ihm wird sich immer erkennen lassen, wie es mit der gesunden Vitalität eines Volks beschaffen ist. Gegen welche Tendenzen hier die jungen Nationalisten

anzugehen hatten, kann man etwa dem 1880 veröffentlichten Kriegsbuch Les Soirées de Médan der sechs Autoren Zola, Maupassant, Huysmans, Céard, Hennique, Alexis entnehmen. „Les nouvelles qui suivent ... nous ont paru procédér d'une idée unique, avoir une même philosophie", liest man im Vorwort: diese „Philosophie" ist die Demaskierung des Kriegs als eines sowohl in seinen Ursachen als auch in seinen Erscheinungsformen sinnlosen und widerwärtigen Leidens; von seiner Bedeutung als letzte und höchste Bewährung des einzelnen und der Nation ist in diesem naturalistischen Manifest mit keinem Wort die Rede. Verhältnismäßig positiv ist noch Maupassants Boule de suif[27]); das Extrem in der Richtung des Negativen stellt Huysmans' Sac au dos dar, eine Schilderung voll von wildem Haß gegen den Krieg und von einer unglaublich zynischen Verherrlichung der erbärmlichsten Drückebergerei.[28])

Der Grundhaltung, wie sie sich in solchen Kundgebungen aussprach, setzte M. Barrès, der selber aus dem überfeinerten Ästhetizismus und übersteigertem Persönlichkeitskult seiner Anfänge auf der Suche nach neuer Festigkeit zum Nationalismus gekommen war, sein Evangelium von Frankreich entgegen. Er ruft auf zum Glauben an die Nation, an die Erneuerungskraft des mütterlichen Bodens der Heimat; und zu diesem Glauben konnten sich auch diejenigen bekennen, die es nach wie vor ablehnten, der führenden laizistischen Weltanschauung abzusagen und an den Stufen des Altars als Sünder um Gnade zu bitten. Bei vielen freilich war auch, trotz aller Mißverständnisse und Reibungen, von Anfang an das Gefühl lebendig, daß ein Bündnis zwischen Nation und Kirche für beide Teile so fruchtbringend sein müßte, wie einst dasjenige zwischen Thron und Altar. Während so Péguy die Herzen warb für die Gottesstreiterin von Orléans, beschwor Barrès wieder einmal den großen Schatten des ersten Napoleon: als „professeur d'énergie" sollte er den Willen härten und die entnervenden Kräfte des Pazifismus und Kosmopolitismus bannen.

„Miracle de la guerre! La France était malade, la guerre l'a sauvée", rief Barrès im August 1914 aus — derselbe Barrès, der unmittelbar vorher das öffentliche Leben des Landes mit einer Kloake verglichen hatte.[29]) Und

---

27) Daß dabei, ähnlich wie in Mlle Fifi, eine Prostituierte ein patriotisches Opfer bringt bzw. zur Rächerin der französischen Ehre wird, bedeutete sozusagen die notwendige Legitimation für den echten Naturalisten.

28) Auch der Weltkrieg hat ja zu einem solchen, im ganzen Ton und in der Grundeinstellung auffallend an Huysmans erinnernden, extrem nihilistischen Werk Anlaß gegeben — dem Voyage au bout de la nuit des Arztes Destouches („Louis-Ferdinand Céline"), dessen erster Teil vom Krieg handelt und das in der brutalen Schamlosigkeit seiner Analysen und Selbstentblößungen wohl in keinem andern Land eine Parallele hat. Ein Gegenstück zu der Einstellung Célines ist etwa die noble, männliche Haltung dem Krieg gegenüber, die in dem Chant funèbre pour les Morts de Verdun von Henry de Montherlant (in: Mors et Vita, 1932) zum Ausdruck kommt.

29) Vgl. Milléquant, Tableau de la littérature française du romantisme à nos jours (1935), S. 163.

wirklich hat ja auch die Idee „Frankreich" in dem großen Krieg noch einmal die Kraft bewiesen, über alle Zwiespältigkeiten hinweg die Nation gleichgerichtet zusammenzufassen. Aber — die „union sacrée" hat selbst den Krieg nur mit Mühe überstanden und unter den Belastungen des Nachkriegs ist sie auseinandergebrochen. Denn die großen Probleme der Vorkriegsvergangenheit waren keineswegs gelöst; die geistig-politische Auseinandersetzung mußte notwendigerweise wieder aufgenommen werden, sobald mit dem Verschwinden der äußeren Bedrohung der Zwang zum Schweigen gebrochen war.

Bei den alten Fronten aber hatte sich eine bemerkenswerte Verschiebung vollzogen. Die Diskussion der führenden Geister konzentriert sich jetzt auf die Frage nach dem wahren französischen Volkstum, nach der diesem Volkstum gemäßen inneren Haltung, nach der wahrhaft französischen Gestalt des geistigen und politischen Lebens; anders ausgedrückt, auf die Entlarvung derjenigen artfremden Elemente, die als Gifte ausgeschieden werden müssen, wenn der Volkskörper zu neuem Leben gesunden soll. Gegenstand der geistigen Auseinandersetzung aber sind, noch einmal, die idées de '89, nur jetzt in einem größeren geistesgeschichtlichen Zusammenhang. Für die radikalen Lateiner, wie etwa Ch. Maurras, ist die Revolution ihrem inneren Wesen nach nur eine der vielerlei Funktionen derselben Grundhaltung, aus der die Reformation und der „rousseauisme" einerseits, die Romantik und der Symbolismus andererseits hervorgegangen sind;[30]) d. h. aber, die Funktion eines ausgesprochen unfranzösischen, unromanischen Verhältnisses zwischen Ich und Welt. Gegenüber solchen, meist politisch-polemischen, Einseitigkeiten, die ja im Grunde dazu führen würden, daß der größte Teil dessen, was nach der querelle des anciens et des modernes im französischen Geistesleben hervorgetreten ist, als Sünde wider den Geist des Franzosentums zu verdammen wäre, hat nun freilich die andere Seite in ihren Bemühungen, die genannten Bewegungen, wenn nicht als wurzelecht französisch, so doch als spezifisch französische Prägungen gemeineuropäischer Vorgänge zu erweisen, verhältnismäßig leichtes Spiel: für uns ist in diesen Auseinandersetzungen über die rein geistesgeschichtlich-wissenschaftliche Frage hinaus vor allem die politisch-psychologische Seite der Sache wichtig; d. h. aber,

---

30) Eine interessante Parallele aus Balzac möge hier angeführt sein: „... Qui dit examen, dit révolte ... Luther et Calvin faisaient naître en Europe un esprit d'investigation qui devait amener les peuples à vouloir tout examiner. L'examen conduit au doute. Au lieu d'une foi nécessaire aux sociétés, ils traînaient après eux ... une philosophie curieuse, armée de marteaux, avide de ruines ... Il s'agissait bien moins d'une réforme dans l'Eglise que de la liberté indéfinie de l'homme, qui est la mort de tout pouvoir ... Quand la religion et la royauté seront abattues, le peuple en viendra aux grands; après les grands, il s'en prendra aux riches". (In: Sur Cathérine de Médicis; hier hat Balzac in der Einleitung, die wohl aus dem J. 1842 stammt, seine politischen Ideen in höchst überraschender Weise entwickelt) Die Stelle ist auch interessant hinsichtlich der Einstellung der Franzosen dem Protestantismus gegenüber: bis auf den heutigen Tag sehen sie in ihm vor allem ein Prinzip nicht etwa der schöpferischen, sondern einer alle feste Form auflösenden Unruhe; daher denn auch der Protestantismus im geistigen Leben Frankreichs nie eine nennenswerte Rolle gespielt hat.

die Tatsache, daß auch im heutigen Frankreich das Ringen im Gange ist um die Gestaltung des nationalen Lebens aus den arteigenen Kräften der Nation heraus.[31])

Die Frage nach dem Verhältnis von Gott, Welt und Ich, d. h. das religiöse Problem.

Der Abbau des Metaphysischen im Glaubensbestand der führenden Oberschicht, der im XVIII. Jahrh. begonnen hatte, setzte sich im XIX. fort, und so ist dieses letztere in den Ruf einer in besonderem Maße gottentfremdeten, materialistischen Zeit gekommen. Aber, ganz abgesehen davon, daß man unter „Jahrhundert" in diesem Sinn höchstens die Jahrzehnte zwischen 1830 und 1890 verstehen kann: auch im XIX. Jahrh. sind, wie schon im XVIII., die „deux France" ständig nebeneinander da[32]), und wenn man dem leidenschaftlich ernsten Ringen um die Ergründung des Sinns des menschlichen Seins und Wesens, des Sinns des Lebens überhaupt, die Bezeichnung „religiös" auch dann noch zuerkennen will, wenn die Idee eines lebendigen Gottes als sinngebenden Prinzips schon von vornherein ausgeschieden ist, dann war auch diese Zeit so voll religiöser Erregung und Spannung und Inbrunst wie irgendeine andere. Und immer bleibt es von ungemeinem Interesse, zu verfolgen, wie die Bemühungen einer seit der Revolution in hohem Maße diesseitig und laizistisch gewordenen Kultur um Gewinnung eines wertbeständigen Ersatzes für die Offenbarungsreligion des Christentums verlaufen sind; denn noch nie war in der neueren Geschichte der christlichen Kirche der Kampf der konkurrierenden Weltanschauungen ein so freier und „offener" gewesen wie in diesem XIX. Jahrh. Wir heben aus diesem Kampf im folgenden einige bezeichnende literarische Erscheinungsformen heraus, und zwar unter den Gesichtspunkten der Abkehr vom Christentum, des Hinstrebens zu christentumsfreien Befriedigungen des weltanschaulich-religiösen Bedürfnisses und des „renouveau catholique".

Einleitend aber möge kurz daran erinnert sein, daß der Ton, den Chateaubriand im Génie du Christianisme mächtig angeschlagen hatte, um die gottentfremdeten Menschen wieder in die Tempel der Christenheit zu rufen, weit in das XIX. Jahrh. hinein fortklingt. Noch in den dreißiger Jahren, als die Kirche den Einfluß schon wieder eingebüßt hatte, der ihr unter der Restauration zugefallen war[33]),

31) Mit rassebiologischen Gesichtspunkten in unserem Sinn hat das freilich wenig zu tun: die Rassefrage ist in ihrer Bedeutung in Frankreich bis jetzt kaum begriffen. So hat ja auch das Werk des Grafen A. de Gobineau für die Franzosen keinerlei Geltung zu gewinnen vermocht und ist in der geistigen Bewegung seines Jahrhunderts völlig isoliert geblieben. Eine genauere Würdigung (die auch für uns lediglich historisches Interesse hat) muß einer späteren Darstellung vorbehalten bleiben.

32) Für das XVIII. Jahrh. erhält man darüber die interessantesten Aufschlüsse bei B. Groethuysen, Die Entstehung der bürgerlichen Welt- und Lebensanschauung (1927); vgl. auch K. Wais, Das philosophische Weltbild des französischen Sturm und Drang, 1760 bis 1789 (1934).

33) Wie viele andere, hatte insbesondere Stendhal die Vorherrschaft der „Schwarzen" als eine schlechthin erstickende Atmosphäre empfunden und war mit leidenschaftlichem Haß

entwarf Lamartine den großen Plan eines zyklischen Werkes, das, vollendet, eine Art religiöser Légende des Siècles geworden wäre. Freilich konnte er, der das Dichten mehr nur als eine noble Passion neben andern betrieb, eine so weitgespannte Idee nicht verwirklichen; ausgeführt hat er nur zwei Pfeiler des großen Baus, nämlich Jocelyn und La Chute d'un Ange. „Le sujet", sagt er in der Vorrede zu Jocelyn, „c'est la destinée de l'homme; ce sont les phases que l'esprit humain doit parcourir pour arriver à ses fins par les voies le Dieu"; „c'est la métempsycose de l'esprit, ce sont les phases que l'esprit humain parcourt pour accomplir ses destinées perfectibles et arriver à ses fins par les voies de la Providence et par les épreuves de la terre" heißt es in der Einleitung zu La Chute d'un Ange. Als Menschheitsziel schwebte ein humanitärer Idealismus christlicher Prägung vor: „l'épopée n'est plus nationaliste ni héroïque, elle est bien plus, elle est humanitaire"[34]) und: „Vous n'établirez pas ces séparations / En races, en tribus, peuples ou nations."[35])

„La destinée de l'homme": das heißt bei Lamartine, dem optimistischen Enthusiasten, „Bestimmung"; bei A. de Vigny, dem Pessimisten, bedeutet es nur noch „Schicksal". Jedenfalls vermag er für seine Person in dem Geschick des Menschen die „Schickung" einer weisen und gütigen Vorsehung, falls eine solche vorhanden sein sollte, nicht zu erkennen; gegen die théologie du bourreau J. de Maistres[36]) hat er in Stello ausdrücklich und empört protestiert. „La religion de l'homme moderne est l'honneur ... Le Christianisme est mort dans son cœur. A sa mort, il regarde la croix avec respect, accomplit tous ses devoirs de chrétien comme une formule et meurt en silence ... Le jugement dernier. Ce sera ce jour-là que Dieu viendra se justifier devant toutes les âmes et tout ce qui est vie. Il paraîtra et parlera, il dira clairement pourquoi la création et pourquoi la souffrance et la mort de l'innocence, etc. En ce moment, ce sera le genre humain ressuscité qui sera juge, et L'Eternel, le Créateur, sera jugé par les générations rendues à la vie", so schreibt er in seinem Tagebuch. In der bis zum Zerreißen gespannten Szene der Histoire de la Terreur des Stello, wo Henriot das Kommando zum Feuer auf den Convent gibt, in dem über den Sturz Robespierres beraten wird, und wo es an einem Faden hängt, ob der Terror enden oder aber ob er die Menschheit vollends im Blut ersäufen wird —: da wird die Weltgeschichte zum befreienden Gericht nicht durch die Vorsehung, sondern durch den stumpfen Gleichmut

dagegen Sturm gelaufen; man vgl. etwa die Schilderung des Priesterseminars von Besançon in Le Rouge et le Noir, die Erziehung von Fabrice zum kirchlichen Würdenträger in der Chartreuse de Parme, oder die wilden Invektiven des Lucien Leeuwen.

34) Joc., Avertissement. 35) La Chute d'un Ange.

36) „... Toute grandeur, toute puissance, toute subordination repose sur l'exécuteur: il est l'horreur et le lien de l'association humaine. Otez du monde cet agent incompréhensible; dans l'instant même l'ordre fait place au chaos; les trônes s'abîment et la société disparaît. Dieu qui est l'auteur de la souveraineté, l'est donc aussi du châtiment ..." (Soirées de St.-Pétersbourg, 1er entretien).

des einfältigen Kanoniers Blaireau („Dachs"!), der, ohne zu wissen, was er tut, sich dem Befehl versagt.

Was aber dem Manne bleibt, der sich von Gott verlassen sieht, das ist der Stolz der Selbstachtung, die schweigende Aufopferung und — der Glaube an die göttliche Kunst: „L'Imagination contient en elle-même le Jugement et la Mémoire sans lesquelles elle ne serait pas. Qui entraîne les hommes, si ce n'est l'émotion? qui enfante l'émotion, si ce n'est l'art? et qui enseigne l'art, si ce n'est Dieu lui-même? ... Les premiers des hommes seront toujours ceux qui feront d'une feuille de papier, d'une toile, d'un marbre, d'un son, des choses impérissables".[37])

Wenn aus der Kritik Vignys am christlichen Glauben stets der Zorn der enttäuschten Sehnsucht und Liebe spricht, so aus derjenigen Leconte de Lisles die grundsätzliche Gegnerschaft und zornige Verachtung, wie sie etwa ein gebildeter Heide aus der Zeit des Kaisers Julian empfunden haben mag. Zu den toten oder dem Untergang geweihten Religionen, die er in der weiträumigen Überschau der Poèmes barbares vorführt, gehört auch das Christentum, und in der Reihe der ihm vorgerückten Gebrechen und Verbrechen fehlt weder die Hinschlachtung von Heidengläubigen im Namen Jesu Christi (Le Massacre de Mona), noch die Herrschsucht der Priester (Les deux Glaives — die Geschichte Heinrichs IV.), noch das menschlich-Allzumenschliche in den Motiven der sog. Heiligkeit (L'Agonie d'un Saint). Aber auch diese Religion der Lebensschwäche und des Sklavenressentiments wird einst der Vergangenheit angehören: der Mythus Le Runoïa, in dem gezeigt wird, wie die nordisch-heldische Weltordnung, in sich selbst schwach geworden, untergeht bei der Ankunft des „Kindes", vor dessen Kreuzeszeichen die magischen Runen verschwinden, schließt mit der zornig höhnenden Weissagung des „Roi du Pôle": „Tu mourras comme moi, Dieu des âmes nouvelles, / Car l'homme survivra! ... ton joug, subi deux mille années, / Fatiguera le cou des races mutinées".

Das Lebensgefühl aber, das sich mit dieser Grundhaltung verbindet, ist nicht mehr die stolze Gefaßtheit Vignys, sondern die Melancholie des durch Erkenntnis hoffnungslos gewordenen Intellektuellen, für den das aufatmende Versinken im Nirwana das ersehnte Ende sein wird: „Ah, dans vos lits profonds quand je pourrai descendre, / Comme un forçat vieilli qui voit tomber ses fers, / Que j'aimerai sentir, libre des maux soufferts, / Ce qui fut moi rentrer dans la commune cendre!" (Le Vent froid de la nuit).

An Stelle des religiös-Christlichen tritt auch bei Leconte de Lisle, wie bei vielen der feinsten Geister seines Zeitalters, die Religion der Kunst. Bei Vigny ist das, wie wir sahen, schon vorgebildet; aber während für ihn die Kunst ihre Göttlichkeit darin erweist, daß sie die höchsten Werte des Menschentums aus der Bindung an die Gebrechlichkeit ihrer menschlichen Träger befreit und zu unvergänglichem Dasein erhebt, wird jetzt, unter dem Zeichen des l'art pour l'art,

---

37) Stello.

das Kunstgebilde zu einem absoluten Wert in sich selbst gemacht, der unabhängig ist von der Art des Gehalts des Kunstwerks, d. h. unabhängig von allen außer ihm liegenden Wertsetzungen. Damit schien eine neue und völlig unangreifbare Position gewonnen, und wer wollte leugnen, daß große und fruchtbare Wirkungen von ihr ausgegangen sind: aber auch die mit dem Wesen dieses ganzen Standpunkts gegebenen Gefahren wurden sehr rasch sichtbar. Denn auf der einen Seite hat die Sammlung um die Kunst leicht eine Tendenz zur Exklusivität, und so hat denn auch die l'art pour l'art-Religion zum wurzellosen Ästhetizismus, oder zur snobistischen Überfeinerung, oder auch zu einer Art Esoterismus kleiner Gruppen geführt — welch letztere Richtung man z. B. in ihren Ansätzen bei Mallarmé, in ihrer Entfaltung bei dessen Nachfolger Valéry beobachten kann; auf der andern Seite aber bedeutet die scharfe Trennung des Künstlerischen vom Ethischen eine Relativierung dieses letzteren, und was für den Meister innere Freiheit und Überlegenheit war, wurde für geringere Geister zu bequemer Standpunktslosigkeit, zur Apotheose des Häßlichen und zum Freibrief für die aggressive Auflösung aller Werte. „J'exècre tout ce qu'on est convenu d'appeler le réalisme, bien qu'on m'en fasse un des pontifes", schrieb darum Flaubert.

Der Religion der Kunst in der Form des l'art pour l'art verwandt ist das Evangelium der universellen Lebensbejahung. Am Schluß der Tentation de saint Antoine, des Werks, das ihn durch sein ganzes Leben begleitet hat — der erste Wurf ist von 1849, die letzte Bearbeitung von 1872 —, läßt Flaubert seinen Heiligen, vor dessen Auge alles vorübergezogen ist, was Natur und Menschenwelt an Göttlichem, Monströsem und Satanischem hervorgetrieben hat, in den sehnsüchtigen Ruf ausbrechen: „être en tout . . . descendre jusqu'au fond de la matière — être la matière!" — worauf er, von göttlicher Erscheinung begnadet, in schweigendem Gebet niedersinkt: das soll doch wohl den Sinn haben, daß der Mensch angesichts der Übergewalt der kosmischen Lebensfülle keine andere Wahl hat, als entweder zu vergehen, oder aber sich restlos hinzugeben an das brausende Lied des Lebens. Diese Bejahung der Vitalität als solcher ist ja auch der letzte Schluß der Altersweisheit des Jean Christophe von Romain Rolland, als er rings um sich herum neue Lebenskraft mit neuen, den seinigen mannigfach entgegengesetzten Zielen unbekümmert und rücksichtslos der Zukunft entgegenstürmen sieht. Aber dieser liebend sich selbst entäußernde Glaube an die ewig sich erneuernde Kraft des Lebens hat neben der gesunden auch eine kranke Wurzel, auf die man aufmerksam wird, wenn man z. B. in desselben Schriftstellers Colas Breugnon den falschen Ton hört, der das Lied vom lachenden, erdhaften Dasein begleitet: d. h. man erkennt, daß diese universelle Seinsbejahung nicht immer eine echte Position sein muß, sondern auch ein, lediglich positiv gewendeter, Verzicht auf Stellungnahme zu den Fragen und Aufgaben des Lebens sein kann — eine Kapitulation und eine Flucht.

Bei all den verschiedenen Formen der Diesseitigkeitsreligion — der aktivistisch-dynamischen des sozialistischen Chiliasmus und des positivistischen Erlösungs-

glaubens, haben wir oben schon gedacht — zeigt sich also das gleiche Bild: insofern sie durchblutet und genährt sind von der ungebrochenen Kraft gesunder Träger, sind sie fest und sicher tragende Säulen der Tempel eines neuen Glaubens; insofern sie aber von sich aus dem Schwachen, Zweifelnden, unsicher Gewordenen, Kraft geben sollen, wird offenbar, wie schwer es für den Menschen ist, sich an den eigenen Haaren aus den wilden Wassern des Lebens zu ziehen.

Für die innere Krisis der Laienreligionen ist vor allem die oben schon erwähnte fin du siècle-Stimmung bezeichnend, d. h. das Schwinden des Glaubens an die fortschrittsichernde Kraft der positivistischen Wissenschaft; der Zweifel an der glaubenslos gewordenen, von der Großstadt bestimmten Zivilisation; der Verlust des Gefühls für das bodenständig Gewachsene; das unruhige Suchen nach neuen, erregenden oder die Welterkenntnis vervollständigenden Erfahrungen, das bald in räumliche Fernen, bald zu bohrender und zerfasernder Feinanalyse in die geheimsten Bezirke des Nerven- und Seelenlebens führte, wenn es nicht gar in wollüstig-schmerzhafter Verzweiflung in die Tiefen des Bösen hinabtauchte.[38])

Der ganze Umkreis dieser Phänomene ist in unbarmherzig scharfer und eindringender Analyse abgeschritten in den Romanen, namentlich den späteren, von P. Bourget. In ihnen überwiegt die Tendenz die Kunst und die ätzende Kritik das Positive: eben dadurch sind sie aufschlußreich. Als Beispiel diene der Disciple, der zu seiner Zeit (1889) so viel Staub aufgewirbelt hat. Das Buch richtet sich gegen den Positivismus eines Taine, gegen den dilettantisme[39]) eines Renan, gegen den Naturalismus Zolas und seiner Jünger, und es will am Schicksal eines Meisterschülers des berühmten positivistischen Philosophen Sixte zeigen, daß die gottferne Welt unweigerlich dem Pessimismus, dem Amoralismus und damit Immoralismus verfallen muß und daß die Verfeinerung der psychologischen und wissenschaftlichen Erkenntnisse unter diesen Umständen in den Nihilismus des kaltblütig und raffiniert ausgeheckten Verbrechens hineinführt — die Handlung ist etwa die der Liaisons dangereuses mit Julien Sorel als Helden.[40]) Die Vorrede des Romans, die das Thema scharf und klar bezeichnet, ist ein flammender Appell an die Jugend, der die Zukunft Frankreichs in die Hand gegeben ist und die vor den Kräften gewarnt wird, die die gesunde Substanz des französischen Volks vergiften; denn immer will Bourget „reconstituer l'âme française — perdue de vice et affamée d'idéal", und zwar „par le Christianisme".[41])

38) Vgl. etwa die Schilderungen schwarzer Messen bei Huysmans; die unheimlich großartigsten Beispiele finden sich bei Baudelaire, der in dieser Beziehung eine ganze Generation vorwegnimmt. Inwieweit es sich dabei um Begleit- und Übergangserscheinungen religiöser Vorgänge handelt, wie behauptet worden ist, kann hier nicht erörtert werden.

39) „dilettantisme": alles verstehen, nichts ernst nehmen.

40) Die Ähnlichkeit ist wohl nicht zufällig: Bourget hatte eben damals seine Stendhalstudien veröffentlicht.

41) Mensonges (1887). Die „Lügen", die die Seele Frankreichs verderben, sind der Relativismus, der Ästhetizismus, der Skeptizismus, der Sensualismus. Am Ende der falschen Bahn steht der Selbstmord; Rettung bringen kann nur die Religion.

Der renouveau catholique also soll herausführen aus der seelisch-sittlichen Sackgasse, in die das Jahrhundert der Revolution geraten ist; und in der Tat ist die Zahl der aufsehenerregenden Bekehrungen in der Zeit vor und nach der Jahrhundertwende verhältnismäßig groß gewesen.

Freilich haben längst nicht alle diejenigen, die an der Ausweglosigkeit der inneren Situation litten, sich dem Glauben der Väter zugewandt: aber die Möglichkeit war doch gegeben, daß der ästhetische Mensch in der künstlerischen Gestalt des Katholizismus auch den kirchlichen Gehalt wieder ergriff, daß die pantheistische Lebensbejahung zum Bekenntnis des persönlichen Gottes zurückfand, daß das soziale Mitgefühl sich in der caritas stillte, daß der Glaube an die vorsorgende Kraft der Wissenschaft wieder zum Glauben an die Vorsehung wurde.

Ein überaus interessantes Beispiel dieser Umschlagsformen der fin du siècle-Stimmungen bietet J. K. Huysmans in seinem Roman En Route (1894). Hier kommt ein aufs höchste kultivierter Intellektueller, der mit seinen überfeinerten und verbrauchten Nerven im vergeistigtsten ebenso wie im satanisch sinnlichen Genuß schließlich nur noch eine Vermehrung der inneren Unruhe und der Qualen der sinnlosen Leere des Daseins findet, auf der verzweifelten Suche zuerst nach neuen Erregungen, dann nach Erfüllung seines Inneren mit neuer und wesenhafter Substanz, zur Bekehrung in einem Trappistenkloster, die mit allen ihren Erhebungen und Rückschlägen bis zur erlösenden Kommunion dargestellt ist.[42])

Von wiedererwachenden religiösen Bedürfnissen und neuer Aufgeschlossenheit für die Werte des Christentums zu positiver Einstellung auch der Kirche gegenüber, ist es in einem Land, dessen „ganze höhere Geistigkeit katholisch im Instinkt" ist (Nietzsche)[43]), nicht weit, und tatsächlich ist hier seit den achtziger Jahren eine Bewegung im Wachsen, deren Stärke man nicht deswegen unterschätzen darf, weil sie in der landläufigen Berichterstattung bisher nicht besonders beachtet worden ist.

Übersehen wird sie jedenfalls in Frankreich heute nicht mehr. Zwar könnte man Erscheinungen, wie etwa die ziemlich allgemeine Entrüstung über den Akademiedurchfall eines der hervorragendsten Exponenten dieser Bewegung, Paul Claudel (gewählt wurde statt seiner Claude Farrère) noch damit erklären, daß die französische Kritik dem philosophisch oder künstlerisch Bedeutenden auch dann noch respektvolle Gerechtigkeit widerfahren läßt, wenn sie weltanschaulich auf anderem Boden steht; aber die Achtung und Beachtung, die prominente Geistliche wie der Abbé Bremond oder der Père Maritain in den literarischen Zeitschriften aller Richtungen finden, ist darüber hinaus doch ebenso bezeichnend,

---

42) Die auch von kompetenten Beurteilern verschieden beantwortete Frage nach der Echtheit dieser Bekehrung kann hier außer Betracht bleiben. Nietzsche urteilte über die ganze Richtung sehr scharf: „Daß die korrupten Pariser Romanciers jetzt nach Weihrauch duften, macht sie meiner Nase nicht wohlriechender: Mystik und katholisch-heilige Falten im Gesicht sind nur eine Form der Sinnlichkeit mehr" (Nachlaß, ed. Bäumler, I, 560).

43) Vgl. Platz, Aspects religieux de la France contemporaine (Velhagen & Klasing, 1930); in dieser Zusammenstellung findet man eine Fülle der interessantesten Dokumente.

wie die erstaunlich angewachsene Zahl der regelmäßig kommunizierenden Studenten. So wird wohl die Kennzeichnung der derzeitigen Lage richtig sein, die Fonsegrive in seiner Schrift De Taine à Péguy; L'Evolution des Idées dans la France contemporaine (1920) gibt: „Si la foi n'est pas triomphante partout, elle n'est plus nulle part déclarée méprisable et périmée. Un Claudel, un Péguy sont aussi respectés qu'un Taine ou un Henri Poincaré. Le croyant a droit au respect. Ceux qui ne partagent pas sa croyance peuvent estimer qu'il est dans l'erreur, tandis qu'eux-mêmes se contentent de rester dans l'expectative, mais ils ne se reconnaissent plus le droit de suspecter son intelligence ou sa bonne foi.“ [44])

Entscheidungen im Kampf der Ideen sind freilich noch nicht gefallen. Welcher der im französischen Volk kämpferisch lebendigen Kräfte es beschieden sein wird, diesem Volkstum ein neues Gesicht aufzuprägen, wissen wir nicht. Das Bild, das sich dem aus der Ferne Beobachtenden bietet, ist vorläufig jedenfalls noch durchaus das der unruhigen Gärung und des nervösen Suchens. Die geistige Restaurationspolitik des reinen Lateinertums ist in ihrer traditionalistischen Rückwärtsgewendetheit offensichtlich nicht eigentlich gestaltungskräftig; das Panier aber einer wahrhaft nationalen Idee, die das Volk in innerer Geschlossenheit zukunftssicher zu sammeln vermöchte, ist noch nicht entfaltet oder doch wenigstens noch nicht in unbestrittener Führung sichtbar. In jedem Fall aber ist es für uns, die wir mit Frankreich zu rechnen haben, wichtig, darauf zu achten, welche Feldzeichen im Zuge der Geister marschieren und welche gefolgschaftsbildende Macht, welche Kraft der Wirklichkeitsbewährung den von ihnen repräsentierten Ideen innewohnt. Daß die Einsicht in die geistesgeschichtlichen Probleme des hinter uns liegenden Jahrhunderts für die Urteilsbildung auf diesem Gebiet nicht unnütz ist, hoffen wir gezeigt zu haben.

Deutschland und Polen im Wandel der Geschichte.

Von

Erich Maschke.

(Fortsetzung aus Heft 3)

Die Niederlage des deutschen Ordens auf dem Schlachtfelde zu Tannenberg (1410) wurde das erste Signal dafür, daß staatliche Schwergewichtsverschiebungen das Verhältnis Deutschlands und Polens wieder entscheidend bestimmen sollten. Als dann die preußischen Stände (1454) vom deutschen Orden abfielen, war für Polen die Gelegenheit gegeben, an die Ostsee durchzustoßen. Im zweiten Thorner Frieden (1466) mußte der Orden anerkennen, daß sich die Stände des westlichen Ordenslandes dem Könige von Polen unterstellten. Erst im Jahre 1569 ist dieses „Königlich-Preußen" gegen den Willen der Stände in den polnischen Staat einverleibt worden. Der restliche Ordensstaat aber wurde

44) Siehe Platz, a. O., S. 104.

im Jahre 1525 als weltliches Herzogtum Preußen, dessen erster Herzog der letzte Hochmeister, Albrecht von Hohenzollern, wurde, ein Lehen der polnischen Krone. Einige Jahrzehnte danach zerbrach unter der Gewalt russischer Heere auch der livländische Ordensstaat. Durch das Eingreifen Schwedens und vor allem Polens wurde das Rußland Iwans IV. noch einmal vom Zugang zur Ostsee ausgeschlossen. Estland fiel an Schweden, Livland aber wurde polnischer Besitz, und Kurland wurde zum polnischen Lehnsfürstentum wie Preußen, indem der Ordensmeister Ketteler Herzog von Kurland und Semgallen wurde und seine Residenz in Mitau aufschlug (1561). Im „Privilegium Sigismundi Augusti" sicherte der polnische König dem livländischen Deutschtum die deutsche Obrigkeit, alleinigen Gebrauch der deutschen Sprache und die Freiheit der Augsburger Konfession.

Während diese Gewinne Polens im Nordosten die Voraussetzungen zu den gewaltigen Kämpfen der nächsten beiden Jahrhunderte schufen, waren die Beziehungen zum Habsburgerreich von geringerem Gewicht. Sie waren dynastischer Natur, indem sich Jagiellonen und Habsburger zunächst im Wettbewerb um die Kronen Böhmens und Ungarns begegneten, die polnischen Königswahlen nach dem Aussterben jener den Habsburgern die Gelegenheit zum Erwerb einer weiteren Krone zu bieten schienen. Gegen die Einflüsse Frankreichs suchten sie, dreimal nacheinander, einen Angehörigen ihres Hauses zum polnischen Könige wählen zu lassen; doch konnten weder Maximilian II. noch andere Angehörige seiner Familie ihre Hoffnungen verwirklichen. An ihrer Stelle wurden Heinrich von Valois, Stefan Bathory und der erste Wasa gewählt. Die seit langem in der Familie der Habsburger meisterhaft gehandhabte Ehepolitik mußte dann einen gewissen Ersatz bieten. Den großen Hintergrund solcher unmittelbaren Anknüpfungen bildete die Türkengefahr, von der Polen wie das Habsburgerreich bedroht waren. Vor diesem Hintergrunde erklärt sich auch am ehesten, daß Polen und Habsburg in diesen Jahrhunderten keinen feindlichen Konflikt gegeneinander auszutragen hatten; die größere Gefahr einte sie. Seinen Höhepunkt erlebte ihr Zusammengehen im Kampfe um Wien (1683). In ihm hat Österreich noch einmal die alte Sendung des deutschen Reiches aufgenommen und bewährt, hat Habsburg nicht dynastische Politik gemacht, sondern sich an die Spitze der Nationen im Kampfe für das Abendland gestellt. An diesem Kampfe hat Polen bedeutenden Anteil gehabt, dessen Umfang freilich umstritten ist. Die Polen sehen in Johann Sobieski den eigentlichen Befreier Wiens. Mit vollem Recht dürfen sie in dieser Teilnahme des polnischen Königs, der in ihrer Geschichte den ritterlichen Typ des Adelskönigs am stolzesten dargestellt hat, und seines Heeres den Höhepunkt der europäischen Sendung Polens, Wachtposten am Rande der Christenheit zu sein, erkennen und feiern. Doch gilt es, nicht nur den Kampf um die Stadt selbst, sondern den ganzen Feldzug, der erst die endgültige militärische Entscheidung brachte, zu sehen und ebenso die politische Ordnung, in der hier die Mächte des Abendlandes die Verteidigungsfront bezogen. Diese Ordnung aber wuchs, wie Reinhold Lorenz (Türkenjahr 1683. Das Reich

im Kampf um den Ostraum. Wien und Leipzig 1933) gezeigt hat, aus der lebendigen ideellen Tradition des Reiches, der auch Polen eingeordnet war. Daher ist der Streit um den Anteil beider Völker an der Befreiung Wiens weniger wichtig als die Erkenntnis, daß in dieser Stunde höchster Bedrohung Europas durch eine feindliche Macht des Ostens sich Polen und Deutsche in gemeinsamer Verantwortung zusammenfanden und die Ordnung des Abendlandes gegen Asien verteidigten.

Nicht in diesen Zusammenhängen, sondern im Norden ist die Hauptbahn der weiteren Entwicklung verlaufen. Noch unter den Jagiellonen hatte Polen in Westpreußen wie in Livland die Küsten der Ostsee erreicht. Auf das Meer hinaus fand das polnische Volk damals nicht. Wenn es dennoch den Kampf um die Ostsee aufnahm, wenn das Ringen um das dominium maris Baltici die Geschichte Polens und der deutsch-polnischen Beziehungen bis in das 18. Jahrhundert beherrschen sollte, so lagen die Voraussetzungen dafür in jenem livländischen Winkel des europäischen Festlandes, an dem in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts Polen, Rußland und Schweden als Träger großer politischer Zielsetzungen und als Vertreter der drei großen christlichen Konfessionen, der katholischen, der orthodoxen und der protestantischen aufeinanderprallten.

Waren sich Schweden und Polen zuerst bei der Aufteilung des livländischen Ordensstaates als Wettbewerber näher begegnet, so schuf die Berufung eines Wasa auf den polnischen Thron jene enge Verbindung, aus welcher der für Polen so unheilvoll endende Kampf um die Ostsee hervorgehen sollte. Sigismund III. (1587—1632) war ein schwedischer Wasa, von der polnischen Mutter aber im katholischen Glauben erzogen. So verband sich sein Streben nach der väterlichen Krone Schwedens mit der Hoffnung auf eine Rekatholisierung seines Vaterlandes. Diesen letzten Endes rein dynastischen Plänen, nicht also einem Anspruch auf die Beherrschung der Ostsee, entsprang der Kampf Polens und Schwedens. Aus dem jahrzehntelangen Ringen, in dem die Ostseemächte wechselnd ihren Interessen nachgingen, die konfessionellen Fronten ganz Europas zusammenstießen und die Fragen Osteuropas brennend wurden, heben sich zwei Zusammenhänge heraus, die für die Entwicklung der deutsch-polnischen Beziehungen bedeutungsvoll wurden. Den Absichten des schwedischen Wasa auf die heimische Krone stellte sich sein Oheim Karl IX. entgegen. Sein Sohn Gustav Adolf trug den Krieg auf das Südufer der Ostsee hinüber. Blieb von den Gebieten polnischer Oberhoheit, die er erobert hatte, auch nur Livland in schwedischer Hand, so ging der Kampf doch weiter. Führte der Sohn Sigismunds III., Wladyslaw IV. (1632—1648) ihn mit ziemlichem Erfolge, so griff Karl X. Gustav von Schweden den letzten polnischen Wasa, Johann II. Kasimir (1648—1668) im Jahre 1655 wieder an. Aus diesen Kämpfen trug der Große Kurfürst die Souveränität Preußens davon, die durch den Frieden von Oliva (1660) besiegelt wurde und konnte nun mit der Zerschlagung der Ständeherrschaft des preußischen Adels daran gehen, den brandenburgisch-preußischen Gesamtstaat zusammenzuschweißen.

Mit der nordischen verband sich für die polnischen Könige die russische Frage. Bei den innerrussischen Wirren machte sich Sigismund III. schon Hoffnungen auf den russischen Thron, als 1612 die Dynastie Romanow zur Regierung kam. Wladyslaw IV. suchte dann an die Stelle der immer schwierigeren Nordpolitik eine Südostpolitik zu setzen. Hier hausten die Kosaken in fast völliger Unabhängigkeit. Bald kam es zwischen ihnen und dem polnischen Adel zu den schärfsten Spannungen. Wie Preußen im Nordosten zwischen Polen und Schweden frei wurde, so suchten die Ukrainer ihre Freiheit zwischen Polen und Rußland. Obgleich sie schließlich nur Rußland den Weg bereiteten, entstand so eine neue Reibungsfläche zwischen Russen und Polen.

Nachdem im Wettstreit französischer und habsburgischer Einflüsse Michael Wisnowiecki (1669—1673) und Johann Sobieski (1674—1696) zu Königen Polens gewählt worden waren, fiel die Wahl im Jahre 1697 auf August II., den Starken. Der Wettiner suchte der bedeutendsten mitteldeutschen Territorialmacht, Sachsen, auf einem Auswege nach Osten, durch Koppelung mit der polnischen Krone, die Großmachtstellung zu sichern, der Brandenburg-Preußen und Habsburg entgegenstrebten. Bei aller Bedeutung des Königs selbst hat das dynastische Experiment keinen tieferen Einfluß auf die deutsch-polnischen Beziehungen gehabt. Der sächsische Barock in Polen ist das einzige Denkmal von Dauer für diese Vereinigung geblieben. Wohl aber führte August für Polen eine Schicksalsstunde herauf, als er mit Rußland gegen Schweden den Nordischen Krieg aufnahm. In diesem verlor Schweden seine Großmachtstellung (Friede von Nystadt 1721) und Rußland ging aus ihm als eigentlicher Sieger hervor. Es hatte in Livland und Estland die eisfreie Ostsee erreicht. Es war in Osteuropa die führende Großmacht geworden. Mit dem Ende Karls XII. von Schweden und dem Aufstieg Peters des Großen von Rußland (1682—1725) beginnt im Osten eine neue Epoche.

In dieser Zeit endet auch der dritte Abschnitt der gemeinsamen Geschichte Deutschlands und Polens. Weder die Siedlungsvorgänge, die auch in dieser Periode nicht aufgehört hatten, noch die kulturellen und geistigen Strömungen der Reformation bestimmen ihr Angesicht. Die deutsche Bevölkerung Polens, aber auch der litauische Adel und weite Kreise des polnischen Volkes waren von der Reformationsbewegung ergriffen worden. In enger Verbundenheit mit den deutschen Reformatoren hat vor allem Herzog Albrecht von Preußen durch eifrigen Briefwechsel auf zahlreiche polnische und litauische Gelehrte und Kirchenmänner einen tiefen Einfluß ausgeübt.

Doch entscheidend für diese Periode sind nur die großen staats- und machtpolitischen Vorgänge gewesen. Innerhalb der deutschen Mächte haben weder die sächsischen noch die habsburgischen Beziehungen, beide rein dynastischer Art, schöpferische Kraft in dem Sinne gehabt, daß sie für lange Zeit den Lauf der Geschichte festgelegt hätten. Das war allein Brandenburg-Preußen vorbehalten. Wenn es so vor den anderen die Auseinandersetzung des deutschen Volkes mit dem polnischen zu tragen hatte, so hat es das in diesem Zeitabschnitt doch keines-

wegs aktiv und als große Macht getan, sondern hat sich innerhalb der gegebenen politischen Konstellationen, deren beherrschende Mächte oben dargestellt wurden, zurechtzufinden und seinen Vorteil wahrzunehmen gesucht. Ja, im ersten Teile der Periode machtpolitischer Auseinandersetzungen wurde es sogar das Opfer des polnisch-litauischen Angriffs. Zum Unterschied von der nach Westen gerichteten Politik der Piasten hatten die Jagiellonen ihre Ziele nur im Osten und im Norden gesucht. Der jagiellonische Unionsstaat hatte zwei Hauptachsen der Expansion: die „pommerellische" in der Süd-Nordrichtung und die „russische" in der West-Ostrichtung. Solange die Politik auf diesen beiden Achsen erfolgreich war, sah sich Preußen von Osten und von Süden eingekreist und abhängig gemacht und drang Polen bis in das Herz Rußlands ein. Sobald aber die inneren Kräfte nicht mehr reichten, um längs dieser beiden Hauptachsen die machtpolitische Ausdehnung fortzuführen, das System der Jagiellonen überspannt war und nur mit innerpolitischen Einbußen des Königtums aufrechterhalten werden konnte, mußte eine Bindung Polens an den jeweils stärksten Gegner im Norden und im Osten die Lage Preußens entlasten. Daher hat der Kampf Polens gegen das Rußland Michael Romanows den brandenburgischen Hohenzollern die Nachfolge im Herzogtum Preußen erleichtert (1618) und hat der Große Kurfürst im Kampfe Polens mit Schweden die Souveränität Preußens wiederhergestellt (1660). Friedrich Wilhelm I. konnte den 1648 (Hinterpommern) und 1660 (Lauenburg und Bütow zunächst als polnische Lehen) gewonnenen Hohenzollernschen Besitz in Pommern durch den Nystädter Frieden auf Stettin und Vorpommern ausdehnen. Die Schaffung der preußischen Königswürde durch Friedrich I. (1701) hatte nur einen inneren, keinen außenpolitischen Sinn.

Trotz der Gewinne, die einen Teil der im 15. Jahrhundert eingetretenen Verluste deutschen Staats- und Volksbodens an die Großmacht Polen-Litauen wettmachten, ist das politische System der Mächte, dessen Kräftespiel diese Veränderungen ermöglichte, zum entscheidenden Unterschiede von der ersten Periode deutsch-polnischer Beziehungen im Mittelalter, weit über die unmittelbare Nachbarschaft Deutschlands und Polens hinausgespannt und liegt die Mitte dieser politischen Ordnung nicht in Mitteleuropa, nicht beim Reich, sondern in Polen, das seine Kräfte feindlich gegen Schweden wie gegen Rußland erprobte.

Auch im nächsten, dem vierten Abschnitt der deutsch-polnischen Geschichte, lag der Mittelpunkt des politischen Spannungsfeldes in Polen. Auch dann ging es um eine machtpolitische Auseinandersetzung. Aber die Spannungen wiesen nicht mehr, wie im Zeichen der Jagiellonen, von der polnischeu Mitte nach außen, sondern von den äußeren Mächten nach innen. Der Verfassungszustand Polens hatte sich mit der vollständigen Ausbildung der extremen Adelsrepublik dahin entwickelt, daß es einen geschlossenen politischen Willen der polnischen Nation in der Schicht, durch die allein sie repräsentiert wurde, im Adel nicht mehr gab. Die Bindung an außenpolitische Gegner war in den Zeiten der Stärke erfolgt. In einer Zeit der inneren Schwäche mußte sich die Entwicklung des Kräfteverhältnisses gegen Polen wenden.

Schweden war mit dem nordischen Kriege aus der großen Politik ausgeschieden. Brandenburg-Preußen trieb keine aktive, auf machtpolitische Ziele hinstrebende Politik. Noch Friedrich Wilhelm I. wußte seinem Nachfolger nur zu empfehlen: „Mit der Republicke Pohlen ist guht in guhte freundtschaft lehben und sie ein guht vertrauen bezeugen und auf den Reichstag auch bestendig eine Partey zu machen, das Ihr den reichstag brechen Könnet, wenn Ihr es für euer interesse apropos findet", und in seiner letzten politischen Ansprache an den Thronfolger wenige Tage vor seinem Tode, am 28. Mai 1740, war für ihn Polen überhaupt „anitzo in keiner sonderlichen Consideration". Es genügte ihm also, wenn man die Zersplitterung der polnischen Adelsrepublik in Parteien nach Bedarf ausnutzte und einen Sieg des überall in Europa zur Verfassungsform gewordenen Absolutismus in Polen verhinderte.

Doch schon auf dieses Programm der „guhten freundtschaft" fiel der Schatten jener Macht, die sich bedrohlich im Osten Polens erhob. Als Rußland aus dem Zusammenbruche der schwedischen Großmacht 1721 Livland und die angrenzenden Länder davontrug, sprach Friedrich Wilhelm besorgt aus, „daß in der Tat des Zaren Nachbarschaft in Kurland und Livland Uns gar nicht zuträglich ist". Rußland drang unaufhaltsam nach Westen vor, nachdem Peter der Große an der Ostsee das Fenster nach Europa aufgestoßen hatte. Noch während des Nordischen Krieges hatte der polnische Adel sich auf den russischen Zaren gestützt, um August den Starken an der Einrichtung einer absolutistischen Regierungsform und der Aufstellung eines stehenden Heeres aus sächsischen Truppen zu verhindern. Der Zar schlichtete nicht nur den Streit zwischen Adel und König Polens. Er ließ im Ausgleich beider auch feststellen, daß die sächsischen Truppen Polen verlassen, das polnische Heer nur 18000, das litauische 6000 Mann betragen dürfe. Auf dem „stummen Reichstag" von 1717 hat der polnische Adel diese schmählichen Bestimmungen angenommen. Über den geschichtlichen Augenblick hinaus ist das Ereignis symbolisch: der polnische Adel beugte sich der Wehrlosmachung durch Rußland, um die Macht des eigenen Königs zu schwächen.

Nach dem Tode Augusts des Starken erzwangen russische Truppen die Erhebung seines Sohnes als des russisch-österreichischen Kandidaten auf den polnischen Thron — gegen den Willen des polnischen Adels, gegen dessen Kandidaten, den russische Kugeln bis nach Danzig hinein verfolgt haben. Im Siebenjährigen Kriege konnten russische Truppen trotz der Neutralität Polens Ostpreußen besetzen und in Pommern eindringen, eine unvergeßliche Lehre für Friedrich den Großen. Nach dem Tode des Wettiners Augusts III. (1763) hat Katharina II. von Rußland, die im gleichen Jahre zur Herrschaft kam, das Programm der „glücklichen Anarchie, in welcher sich Polen befindet und welche uns zu jeder beliebigen Aktion freie Hand läßt", wie sie es an Peter dem Großen rühmte, fortgeführt. Sie zwang den Kurländern ihren Günstling Biron als Herzog auf und schloß 1764 mit Friedrich dem Großen ein Bündnis, um der sächsischen Herrschaft in Polen ein Ende zu machen. Unter dem Drucke russischer Truppen wurde am 7. September 1764 ein polnischer Adliger, Stanislaw August Poniatowski, zum Könige Polens gewählt.

In der Dämmerung des Untergangs von scheinbar um so intensiverem Glanze, übt die Gestalt des letzten polnischen Königs einen eigenartigen Zauber aus. Während er aus dem polnischen Adel eine neue kulturelle Blüte hervorlocken konnte, vermochte er trotz des besten Willens das Verhängnis des politischen Endes von der polnischen Republik nicht abzuwenden. Er ist nicht der Gegner, sondern der ausgeprägteste Vertreter des Adels, der den Zerfall des polnischen Staates herbeigeführt hat. Seit dem Untergange des alten Polen ist die Frage nicht verstummt, wer die Verantwortung dafür vor der Geschichte zu tragen habe. Den Männern, die im 19. Jahrhundert für die Wiedererstehung eines selbständigen Polens rangen, ist nicht zweifelhaft gewesen, daß die Polen selbst, ihr Adel und ihr König, diese Verantwortung zu tragen hatten. Erst die neuere Geschichtsschreibung sucht die Schuld mehr bei den „Teilungsmächten", welche Polen von der Landkarte Europas tilgten. Aber es ist gewiß, daß die Kräfte der Wiedergeburt, die unter Stanislaw August lebendig wurden, zu schwach waren, um andere als kulturelle Leistungen hervorzubringen; und die Konstitution des 3. Mai 1791 kam nicht nur zu spät, sondern entlieh auch der französischen Revolution Ideen, für welche der Boden Polens damals nicht bereitet war und die seinem eigensten Wesen niemals entsprechen konnten.

Von diesem inneren Verfall her war das Verhältnis Polens zu den deutschen Mächten im vierten Abschnitt ihrer Beziehungen beherrscht. Es ist die Periode der „Teilungen". Habsburg als ursprünglich deutsche Macht, welche immer stärker in eine rein dynastische Politik eintrat, vor allem aber Brandenburg-Preußen als künftiger Träger einer machtvollen deutschen Einungspolitik hatten an ihnen Teil. Eben im Zuge seiner innerdeutschen Aufgabe wurde der preußische Einheitsstaat zum eigentlichen Gegenspieler des untergehenden polnischen Staates und des polnischen Volkes, welches die alte Freiheit wiederzuerringen suchte. In Friedrich dem Großen und in dem Staate, den er erst auf die Spur einer großen Politik setzte, sieht daher die polnische Geschichtschreibung noch heute den erbittertsten Feind, den ein selbständiges Polen in den neueren Jahrhunderten hatte.

Um die Politik des preußischen Staates in der Teilungsfrage zu verstehen, sind zwei Momente zu beachten. Das eine ist die Tatsache, daß die Idee der Teilung älter ist als die Geschichte der Teilungen selbst. Schon Johann II. Kasimir, der letzte polnische König aus dem Hause Wasa, hat eine Teilung des Staates vorausgesehen (1662), und ein anderer König Polens, August der Starke, hat über den Plan einer Teilung Polens ernstlich verhandelt. Entscheidender als dieser Gedanke wurde für die deutschen Mächte eine andere Tatsache von härtester Realität: das Vordringen des russischen Einflusses in Polen selbst. Von Westen her gesehen, erschien nicht mehr Polen sondern Rußland als der eigentliche Gegenspieler. Friedrich Wilhelm I. hatte besorgt den Beginn dieser Wandlung beobachtet. Friedrich der Große hat aus ihr die Folgerungen gezogen.

Vom Beginn des XVIII. Jahrh. bis in die Zeit Bismarcks hinein ist die polnische Frage für die preußisch-deutsche Politik im letzten Grunde die russische

Frage. Allein diese Tatsache beherrscht in ausschlaggebender Weise den vierten Abschnitt der deutsch-polnischen Beziehungen. Ihre Voraussetzung ist die innere Schwäche Polens. Ihretwegen konnte Rußland die Grenze seines politischen Einflusses weit nach Westen verlegen. Polen war nicht mehr imstande, seine alte Rolle an der Ostgrenze des Abendlandes zu spielen. Mit dieser Gegebenheit mußten seine westlichen Nachbarn rechnen. Mit Recht hat daher der polnische Schriftsteller Edouard Krakowski in seinem, für französische Leser bestimmten Buche Histoire de la Pologne. La Nation Polonaise devant l'Europe (Paris o. J.) die Rolle Rußlands bei den polnischen Teilungen betont hervorgehoben. Niemand hat bisher die furchtbare Wirklichkeit des polnischen Zerfalls und des russischen Einflusses in Polen zu jener Zeit, aber auch die große und stolze Wirklichkeit des inneren Widerstandes, der aus den besten Kräften des polnischen Volkes gegen das eine wie gegen das andere erwuchs, gültiger darzustellen vermocht als der große polnische Romanschriftsteller W. St. Reymont in seinen historischen Romanen „Der letzte polnische Reichstag" und „Nil desperandum. Revolution und Freiheit 1794 in Polen" (soeben in deutscher Übersetzung von Paul d'Ardeschah erschienen im Verlage von W. G. Korn, Breslau 1936).

Dabei lockte selbstverständlich das Vakuum innerer Schwäche nicht nur die Kräfte des östlichen Nachbarn der polnischen Republik an. Für Preußen gab es zwei Möglichkeiten, der einseitigen Auffüllung dieses Vakuums durch Rußland zu begegnen. Die eine bestand darin, ganz Polen in irgendeiner Form an Brandenburg-Preußen zu binden. Der Gedanke einer dynastischen Koppelung durch den Erwerb der polnischen Krone ist schon — zum Glück vergeblich — vom Großen Kurfürsten gedacht worden. Dagegen stellten die Pläne, die der preußische Minister Hertzberg mit dem preußisch-polnischen Bündnis von 1790 verfolgte, keineswegs eine rein taktische Maßnahme dar, wie polnische Historiker annehmen, sondern enthielten eine großzügige Konzeption zur politischen Ordnung des Ostens nach seinen eigenen Bedürfnissen und unter Ausschluß der nichteuropäischen Macht, die Rußland trotz aller Verbindungen mit dem Westen, ja gerade in diesen war und blieb. Noch im XIX. Jahrh. sind ähnliche Fragestellungen mehrfach aufgetaucht.

Die andere Möglichkeit aber bestand darin, die eigenen Grenzen so weit wie möglich nach Osten hinauszuschieben, um die Annäherung Rußlands an die deutschen Lebenszentren nach Möglichkeit zu verhindern. Diesen Weg ging Friedrich der Große. Er erkannte früh die Aussichten, welche das Vakuum Polens der preußischen Machtpolitik früher oder später bieten mußte. Er hat über diesen Aspirationen die russische Frage nie vergessen. Er sprach es aus, daß er „die Weichsel und freien Zugang nach Ostpreußen" wolle. Er hat aber auch im politischen Testamente von 1768 die ganze Problematik seiner Polenpolitik in die Worte gefaßt: „Nachdem man einige Weichselplätze befestigt habe, werde man dann Ostpreußen gegen die Unternehmungen der Russen verteidigen können."

Als es dann 1772 zur ersten Abtretung polnischen Staatsgebietes kam, verhinderte der Widerstand Rußlands bezeichnenderweise den Erwerb Danzigs

und Thorns durch Preußen. Dieses erhielt noch nicht 35000 qkm: das Ermland, Westpreußen ohne die genannten beiden Städte, und das Netzegebiet. Rußland hatte über 100000 qkm etwa östlich von Düna und Dnjepr, Österreich, das nur genötigt dem Teilungsakte beigetreten, dann aber, nach einem Worte Friedrichs des Großen, kein Kostverächter war, über 70000 qkm vor allem in Galizien und Kleinpolen erhalten.

Für das Verhältnis von Volk zu Volk, zwischen Deutschen und Polen, war von der größten Bedeutung, daß in dem von Preußen erworbenen Gebiet etwa die Hälfte der Bevölkerung, in bestimmten Landesteilen auch beträchtlich mehr, bereits deutsch war. Durch Siedlungen brauchte daher der König das deutsche Element — übrigens immer ohne nationalpolitische Absichten — nur da zu verstärken, wo sich in dem schwer vernachlässigten Lande neuer Siedlungsraum erschließen oder vorhandene Lücken wieder schließen ließen. Die Verbindung mit Ostpreußen war wiederhergestellt, der raumpolitische Zusammenhang der Ostseeküste wurde wieder lebendig. Über der gegebenen völkischen Gliederung, in der das Deutschtum durch die Erschließung von Neuland in der Tradition der großen mittelalterlichen Siedlungsbewegung vermehrt wurde, hatte sich das politische Übergewicht nach dem Staate verlagert, der die Hegemonie in Deutschland erwerben und die Einung des deutschen Volkes in einem Reiche einleiten sollte. Während die erste Gebietsabtretung von 1772 dieser innerdeutschen Entwicklung bisher staatlich getrenntes Volkstum wieder zuführte, griffen die Teilung von 1793, welche nur Rußland und Preußen vollzogen, und die von 1795, mit der Polen überhaupt aus der Reihe der europäischen Staaten gestrichen war, weit über den geschlossenen deutschen Volksboden hinaus. Immer hatte Preußen den verhältnismäßig geringsten Anteil erhalten. Aber es reichte doch über Warschau hinaus. Jedes sinnvolle Verhältnis der führenden nordostdeutschen Macht und damit Deutschlands zu dem polnischen Volke und Staate war damit zerstört.

Napoleon zertrümmerte mit dem preußischen Staate auch dessen nach Osten weit überspannte Ostgrenzen. Als dann der große Eroberer selbst vernichtet war, das von ihm geschaffene Großherzogtum Warschau keinen Rückhalt mehr an ihm hatte, da ging das Feilschen der drei Teilungsmächte um die Grenzziehungen auf dem Boden des ehemaligen polnischen Staates wieder an. Wiederum war die polnische Frage für Preußen einfach die russische Frage, und nur in erbitterten Auseinandersetzungen mit Rußland gewann es auf dem Wiener Kongreß das Großherzogtum Posen (seit 1848 Provinz Posen) und die Grenze, die bis zum Weltkriege unverändert blieb. Der größte Teil des polnischen Staates, das Königreich Polen („Kongreßpolen"), dagegen wurde mit Rußland vereint. Als der gefährlichste Gegner der polnischen Freiheit mußte daher das Zarenreich gelten. Gegen diese richteten sich zunächst der Novemberaufstand des Jahres 1830, der auch von polnischen Adligen des preußischen Anteils Zuzug erhielt, und der Januaraufstand von 1863, die letzte gewaltsame Erhebung, welche die Polen zur Wiederherstellung ihrer Freiheit unternahmen. Der Aufstand des Jahres 1848 dagegen flammte auf preußischem Staatsboden empor infolge jener Solidarität

der Revolutionen, von der Bismarck gesprochen hat. Er seinerseits hat ihr die Solidarität mit Rußland entgegengestellt. Sie beruhte weniger auf dem gemeinsamen Interesse der drei Teilungsmächte, das sie in der polnischen Frage immer wieder zusammenführen konnte, als vielmehr in der unmittelbaren Rückverbindung seiner Politik nach Rußland. In ihr lag auch die Absicht der Alvensleben-Konvention von 1863. Daher ist das polnische Problem, außenpolitisch gewandt, bis zum Abreißen des Drahtes nach Petersburg mit der Nichterneuerung des Rückversicherungsvertrages, der deutschen Rußlandpolitik untergeordnet gewesen.

So lassen sich die letzten Spuren des Hauptmerkmals, das der vierten Epoche der deutsch-polnischen Beziehungen ihre Konturen verlieh, die Überschattung des unmittelbaren Verhältnisses von Deutschland und Polen durch das Eindringen Rußlands in den ostmitteleuropäischen Raum, bis tief in die zweite Hälfte des XIX. Jahrh. verfolgen. Vom Beginn des XVIII. bis in die Mitte des XIX. Jahrh. ist diese Zeit dadurch gekennzeichnet, daß an die Stelle des erschlafenden Polen das russische Reich als östlicher Gegenspieler Deutschlands in feindliche oder freundschaftliche Verbindungen tritt.

In den letzten Jahrzehnten dieses Abschnittes brach schon ein neues politisches Prinzip durch, das auf dem Erwachen der Völker zu sich selbst beruhte. Sie selbst wurden als unzerteilbare Einheiten Träger ihres Daseins. So strebten sie einer Freiheit und einer Einheit zu, die beide innen- wie außenpolitisch gewandt waren. In Polen wurde das Volk in breitester Schichtung zum Vorkämpfer staatlicher Selbständigkeit. In Deutschland setzte sich der Nationalstaatsgedanke siegreich durch.

Das Verhältnis von Deutschen und Polen wurde auf neue Grundlagen gestellt. Die Decke machtpolitischer Zusammenhänge wurde durchstoßen. Von Volk zu Volk traten sie sich wieder gegenüber. Aber es war nicht mehr jene Begegnung möglich, die im Mittelalter zum räumlichen Ineinanderwachsen und zur Verwurzelung in einem gemeinsamen Lebensraume geführt hatte. Haßerfüllt betrachtete der Pole seinen westlichen Nachbarn. Besorgt und beunruhigt, dabei ohne jedes Verständnis für den Sinn des polnischen Strebens, sahen die preußischen Staatsmänner die Erneuerung des polnischen Lebens an.

Nur innerhalb des deutschen Liberalismus fand diese die liebevollste Bejahung. Die polnische Wissenschaft hat zwischen den polnischen Flüchtlingen von 1831 und den deutschen Liberalen geistige Zusammenhänge in dem Sinne zu konstruieren versucht, daß das polnische Vorbild geradezu die Erweckung und Förderung des deutschen Nationalstaatsgedankens bewirkt habe. Sie überschätzt dabei nicht nur den geistigen Einfluß der flüchtigen polnischen Gäste auf das politische Leben Deutschlands. Sie mißversteht auch das Verhältnis sowohl Polens wie Deutschlands in dieser Zeit zum Liberalismus. Die deutschen Liberalen haben ihre Anregungen aus dem Westen und nicht aus dem Osten bezogen. Das Polen des Aufstandes von 1830/31 war seiner inneren Verfassung nach gar nicht imstande, solche Impulse zu geben. Wohl aber hatte der polnische Freiheitskampf für die deutschen Liberalen einen anderen Sinn. Gelegentlich wird in der polnischen

Geschichtschreibung — so auch von Feldman in dem obengenannten Schriftchen — der Versuch gemacht, im deutschen Verhältnis zu Polen einen Unterschied zwischen „Preußen" und „Deutschland" zu machen. Der preußische Staat erscheint dort als der Träger finsterer Gewaltmaßnahmen, mit denen er die Überlieferung des preußischen Ordensstaates fortsetzt; das deutsche Volk aber ist in inniger Zuneigung den berechtigten Forderungen der polnischen Nation erschlossen. So war es denn doch nicht. Denn den deutschen Liberalen ging es gar nicht um Polen. Für sie war die polnische Frage nur ein Symbol für ihr eigenes Streben und zugleich ein Prüfstein für die Aufrichtigkeit der preußischen Regierung in der Erfüllung der demokratischen Forderungen. Je weniger sie von Polen wußten und von der Realität des polnischen Problems berührt waren, desto leidenschaftlicher entflammten sie für die polnische Freiheit. Die Begeisterung für Polen wuchs, nach einem Worte aus dem Jahre 1848, mit dem Radius der Entfernung von Polen. Während man in Preußen unbedenklich seine Ideale in die Symbolik des Philhellenismus kleidete, blieb die Polonophilie vor allem auf jene Teile Deutschlands beschränkt, die von der polnischen Frage nicht unmittelbar berührt wurden.

Daher hat sich die deutsch-polnische Auseinandersetzung auch weiterhin auf der preußischen Linie vollzogen, zumal die Polenfrage in der habsburgischen Doppelmonarchie nicht als entscheidend völkische Spannung zwischen Deutschen und Polen, sondern als Teil der Problematik von Föderalismus und Zentralismus, Dualismus oder Trialismus in Erscheinung trat (vgl. Hans Übersberger in dem Buche „Deutschland und Polen").

Noch Eduard von Flottwell glaubte als Oberpräsident von Posen (1830 bis 1840), vom preußischen Staate her die Polen für diesen Staat und über ihn für die deutsche Kultur gewinnen zu können. Selbst Bismarck sah zunächst im polnischen Adel den einzigen Träger des Strebens nach politischer Selbständigkeit und beachtete nicht, daß sich das polnische Volk in ersten Anfängen seit den 40er Jahren, im großen und immer wachsenden Ausmaße seit dem Aufstande von 1863 eine neue völkische Ordnung schuf, die vom Staate her weder zu lenken noch zu vernichten war.

Die Erneuerung des polnischen Volkes in der zweiten Hälfte des XIX. Jahrh. gehört zu den großartigsten Gegenständen völkischer Geschichte im neuzeitlichen Europa. Der polnische Adel hatte doch das alte Polen wiederherstellen wollen. Neuaufstrebende soziale Schichten erstrebten ein neues Polen. Nach dem Ausfall des Adels als der verantwortlichen Führerschicht mußte diese neugeschaffen werden. Der katholische Klerus, in der ganzen Geschichte Polens fanatisch seinem Volke ergeben, trat zunächst fast als einziger in die Lücke. Unter dem Einfluß dieser Geistlichen wurde jeder Konflikt zwischen Staat und Kirche zu einem Teile des völkischen Kampfes: so ging es bei der Übertragung des Kölner Mischehenstreites nach Posen wie im Kulturkampfe. Die katholischen Geistlichen waren nicht nur die geistlichen Betreuer, sondern auch die völkischen Führer ihrer Gemeinden auf allen Lebensgebieten, gleichviel ob es sich um landwirtschaftliche Fragen,

Genossenschaftswesen oder Bankkredite handelte. Erst langsam trat neben sie mit der planvoll geleiteten Bildung eines Mittelstandes auch ein Laienelement, welches die politische Führung im Sinne der allgemeinen politischen Entwicklung des XIX. Jahrh. ergreifen konnte.

Die Polen kämpften um ihre Form als Volk, da sie sich nicht im Staate organisieren konnten. Ihr Leben war in allen seinen Teilen dem Gesetze des Volkes untergeordnet. Gegen sie aber stand der preußische Staat. Die preußischen Beamten verstanden nicht, daß hier Volk gegen Staat kämpfte, ja daß letzten Endes in diesem Ringen nicht nur ein deutscher Staat, sondern deutsches Volk getroffen wurde. Sie wußten nicht, daß Volk, leidenschaftlich gewolltes und gelebtes Volk stärker ist als der Staat. Die Polen waren ja, indem sie sich als Volk formierten, im Angriff. Alle Maßnahmen des preußischen Staates und des Deutschen Reiches waren Verteidigung. Das Ansiedlungsgesetz des Jahres 1886, das der Ansiedlungskommission 100 Millionen für ihre Aufgaben in Posen und Westpreußen zur Verfügung stellte, enthielt die Begründung: „Zur Stärkung und Vermehrung des deutschen Elementes gegen polonisierende Bestrebungen sollen deutsche Bauern und Arbeiter angesiedelt werden". Das Enteignungsgesetz von 1908 stellte den Höhepunkt eines Kampfes dar, den die Deutschen mit den Mitteln des Staates führten.

Als der Weltkrieg ausbrach, war dieser Kampf noch keineswegs entschieden, obgleich die Deutschen innerhalb der Reichsgrenzen in 49 Kreisen der Provinzen Posen und Westpreußen an Volksboden verloren und nur in 15 Kreisen gewonnen hatten. Erst das Ende des Krieges und der Zusammenbruch der deutschen Ostfront ließen auch die Deutschen den eigentlichen Sinn des Ringens von Polen und Deutschen und damit die Bedeutung der fünften Periode in den Beziehungen beider Völker erkennen. Es war ein Kampf von Volk gegen Volk, wenn auch die Mittel des Kampfes ganz verschieden waren.

Der Weltkrieg brachte den Polen die Wiederherstellung ihres Staates. Seit Jahren hatten sie gewußt, daß jeder allgemeine Krieg ihnen einen freien polnischen Staat bringen müsse. Nachdem sich vor allem im preußischen Teilgebiet die bürgerliche Nationaldemokratie voller Feindschaft gegen die Deutschen als politische Gruppe organisiert hatte, fand sich auch das noch jüngere polnische Arbeitertum in Kongreßpolen zu einer revolutionären sozialistischen Bewegung zusammen. Ihr Führer wurde Josef Pilsudski, während das polnische Bürgertum seinen bedeutendsten Führer in Roman Dmowski fand.[1]) Während jener entschlossen war, das Programm eines freien Polen mit den Mittelmächten gegen das zaristische Rußland zu verwirklichen, stellte sich Dmowski zu Rußland gegen den deutschen Nachbarn.

Die Geschichte sollte Pilsudski recht geben. Während des Weltkrieges stellten die Mittelmächte (1916) den Kern eines selbständigen Polen her. Als dann

1) Da in absehbarer Zeit ein besonderer Aufsatz über Pilsudski und Dmowski folgen soll, ist auf ihr Verhältnis zueinander, zu Deutschland und Rußland hier nicht näher eingegangen worden.

nach dem Zusammenbruch aller drei Teilungsmächte des alten Polen das neue Polen in Versailles durch die Bemühungen Dmowskis und seiner Freunde aus der Taufe gehoben wurde, hat erst der Marschall Pilsudski diesem Staate durch die Rettung vor den Bolschewiken und durch seine Loslösung von Vorbildern des liberalen Westeuropas seinen Rang und seine Bewährung gegeben.

Hatten bis zum Weltkriege Deutsche und Polen ihren Kampf Volk wider Volk, die einen mit den Mitteln völkischer Selbstordnung, die anderen aus der Überlieferung ihres Staates geführt, so zerschlugen die Polen nach dem Weltkriege zunächst mit den Mitteln des Staates das deutsche Volkstum, welches die Machtpolitik von Versailles ihnen ausgeliefert hatte, so daß Hunderttausende deutscher Menschen über die neuen Westgrenzen des polnischen Staates in das verengte Reichsgebiet zurückfluteten. Die fünfte Periode deutsch-polnischer Beziehungen, die des Kampfes von Volk gegen Volk mit den Mitteln des Volkstumskampfes wie ebenso der staatlichen Gewalt reicht also in die Nachkriegszeit hinein.

Dieser Abschnitt fand im Bereich staatlicher Ordnung sein Ende durch den Nichtangriffspakt, den Adolf Hitler und Josef Pilsudski am 26. Januar 1934 abschlossen. Mit ihm ist eine neue Epoche in der gemeinsamen Geschichte von Deutschen und Polen eingeleitet. Ihr ist die alte Aufgabe der Ordnung beider Völker zueinander in ihren Lebensrechten neu gestellt. Jedes hat in seinem Staate die Mittel der politischen Selbstbehauptung gefunden. In beiden Ländern betrachteten gerade die Bekenner einer völkischen Politik es als willkommene Aufgabe, Wesen und Art des Nachbarn zu ergründen und zu begrenzen. Von der völkischen Ordnung des eigenen Daseins her ist das Verhältnis beider Völker zueinander auf neue Grundlagen gestellt. Wie dieses Verhältnis sich gestalten wird, ist Aufgabe der Zukunft in einer neuen Zeit.

Wissenschaftliche Fachberichte.

Katholische Theologie.

Von

Robert Grosche.

Die in den zwanziger Jahren des XIX. Jahrh. verheißungsvoll einsetzende Auseinandersetzung der katholischen Theologie mit dem deutschen Idealismus ist schon in dem folgenden Jahrzehnt in eine immer schärfer sich äußernde Ablehnung der Zeitphilosophie umgeschlagen. Diesen Umschwung der Haltung hat Taras Borodaikewicz, ein Schüler Heinrich von Srbiks, an der Entwicklung des Historikers Konstantin von Höfler dargestellt (1). Der Titel seines Buches „Deutscher Geist und Katholizismus im XIX. Jahrhundert" ist insofern berechtigt, als Höfler tatsächlich als Vertreter jener jungen Generation erscheinen kann, die vor allem im Glauben an die Sendung Schellings auf die Synthese zwischen der Philosophie der Zeit und dem Glauben der Kirche hoffte, dann aber, als ihre Hoffnung sich nicht erfüllte und überdies die politischen Ereignisse den Katholizismus in die Isolierung

führten (Kölner Ereignis), in jene kämpferische Haltung sich hineintreiben ließen, die fortan die Beziehungen von Katholizismus und Zeit bestimmten. Der Ertrag der positiven Auseinandersetzung mit der idealistischen Philosophie, wie er insbesondere in dem Lebenswerk J. A. Möhlers vorliegt, ist freilich nicht verloren gegangen, aber eigentlich erst in unserer Zeit in die theologische Überlieferung aufgenommen und für die weitere Entwicklung bedeutsam geworden. In Tübingen hütete noch 50 Jahre lang als Lehrer der Dogmatik Joh. Ev. Kuhn das Erbe dieser Schule, deren unvergängliches Verdienst der Versuch einer fruchtbaren Begegnung zwischen dem katholischen Denken und der Zeitphilosophie war. Aber Kuhn, dessen Lebenswerk gerade heute eine neue Untersuchung verdiente, stand im Mittelpunkt der Kämpfe, die von der nach Deutschland überpflanzten römischen Schultheologie mit Leidenschaft um den Gnadenbegriff und damit um das Wesen des Christentums geführt wurden. Kuhn ist in diesem Kampfe unterlegen und, man möchte sagen, mit ihm die schöpferische Spekulation, wenn nicht M. J. Scheeben (2) gewesen wäre, der durch die römische Schule gegangen war, nicht um sich an die Vergangenheit zu verlieren, sondern um durch sie zu eigener schöpferischer Leistung befähigt zu werden. Aber auch Scheeben, „der geniale Schüler der Griechen, des heiligen Thomas und der nachtridentinischen Theologie", wurde von seiner Zeit nicht verstanden; die theologische Öffentlichkeit beherrschten, was die spekulative Theologie angeht, die unschöpferischen Vertreter einer Theologie und Philosophie, die sich gedeckt fühlten durch die offiziellen Kundgebungen der Kirche, die, wie vor allem die Enzyklika Leos XIII. Aeterni patris, den engsten Anschluß an die scholastische Tradition, besonders an die Lehre des heiligen Thomas von Aquin, forderten. Inzwischen hat die wissenschaftliche Erforschung der Scholastik, gefördert besonders durch deutsche Gelehrte wie Denifle, Ehrle, Grabmann, das Bild unendlich bereichert. Diese historische Schule hat ihre Aufgabe erfüllt, soviel auch im einzelnen noch an Schätzen aus den Bibliotheken gehoben werden mag. Heute hat sich der Schwerpunkt von der Geschichte wieder verlagert auf die Lehre, und vor allem Thomas von Aquin ist in den Vordergrund des Interesses gerückt worden. Er ist nicht bloß princeps scholasticorum, sondern, wie vielleicht noch nie in der Geschichte der Kirche, doctor communis geworden; denn auch er hat sich in der Kirche erst allmählich durchgesetzt. Selbst innerhalb seines Ordens lebte, wie der von Friedrich Stegmüller nach den Handschriften herausgegebene Traktat des Robert Kilwardby, über das Wesen der Theologie zeigt, die Augustinische Tradition noch lange fort. Kurz aber gründlich, weil aus der Fülle schöpfend, unterrichtet über die Geschichte des Thomismus Martin Grabmann (3) in einem kleinen Büchlein, das eine Darstellung der Persönlichkeit und der Gedankenwelt des heiligen Thomas ist und sich zur Einführung vorzüglich eignet. Hier kommen neben den Grundlagen seiner Philosophie auch Einzelheiten, wie die Staats- und Gesellschaftslehre und die Ästhetik zur Behandlung. Nachdem in Frankreich Männer wie Sertillanges, Maritain und Gilson Thomas für die Gegenwart gewissermaßen neu entdeckt haben, vollzieht sich nun bei uns das Gleiche; denn wenn heute gleichzeitig, nachdem vor einigen Jahren die von Edith Stein besorgte Übersetzung der Quaestiones de veritate vorausgegangen ist, drei deutsche Ausgaben von Werken des heiligen Thomas erscheinen, so ist dies ein Zeichen dafür, daß Thomas heute nicht mehr eine Angelegenheit des Hörsaals und des Examens ist, sondern des Lebens und des Herzens. Von diesen drei Ausgaben gibt die erste, die vom Katholischen Akademikerverband (4) herausgegeben

und von deutschen Benediktinern und Dominikanern besorgt wird, das meisterliche, für „Anfänger" geschriebene Hauptwerk, die Summa theologica, und zwar lateinisch und deutsch. Die Beifügung des Urtextes muß begrüßt werden, trotzdem natürlich dadurch der Preis der Ausgabe groß ist. Das Gesamtwerk ist in 36 Bände eingeteilt, denen sich noch 2 Ergänzungsbände mit Indizes und einem Thomaslexikon anschließen sollen. Vorbild für die Aufteilung war wohl die lateinische französisch-Ausgabe der Revue des Jeunes. Jedem Band ist ein ausführlicher Kommentar beigegeben, der die einzelnen „Fragen" in den Zusammenhang des Ganzen rückt und dadurch deren Tiefen erst erschließt. Thomas braucht mehr als jeder andere einen Führer: „Der 'gelegentliche' Leser hat bei ihm leicht den Eindruck, die Probleme seien vereinfacht oder die Lösung berücksichtige nur einen Teil jener Schwierigkeiten, die sich aus dem Problem ergeben" (Sertillanges). Die Übersetzung versucht, sich an den Wortlaut zu halten, soweit es möglich ist: die einzelnen Übersetzer verraten ihre Besonderheit, auch in der Bearbeitung des Kommentars. Eine Auswahl aus der Summa theologica gibt die von einem ungenannten Übersetzer angefertigte, von Josef Bernhart herausgegebene Ausgabe (5) des Kröner-Verlages. Hier versucht ein sprachschöpferisch begabter Geist die Sprache der mittelalterlichen Theologie aufzunehmen und fortzuführen und mit bewunderungswürdiger Kühnheit alle philosophischen Ausdrücke in kernhaftem Deutsch wiederzugeben. Damit ist das Problem der Verdeutschung des Thomas mit großer Entschiedenheit aufgerollt, und es bleibt die Frage, ob der hier vorliegende Versuch für die philosophische Sprachbildung überhaupt seine Folge haben wird. Auch hier geht der Herausgeber dem Leser hilfreich zur Seite, indem er aus der Fülle seines philosophischen Wissens in ausführlichen Anmerkungen Hinweise zum tieferen Verständnis bietet. Nicht übersetzte Fragen werden wenigstens in Inhaltsangaben wiedergegeben. Von dem zweiten Hauptwerk des heiligen Thomas, das schon durch die jedem Kapitel als Beweis angefügten Bibelstellen davor bewahrt werden sollte, als „philosophisches" Hauptwerk des Thomas ausgegeben zu werden, liegen bisher zwei Bände in der Übersetzung von Hans Nachod und Paul Stern (6) vor. Kurze Erläuterungen sind von August Brunner SJ beigesteuert. Die Übersetzung ist von der Absicht geleitet, auch das meist übersehene künstlerische Element des lateinischen Rhythmus, das für die Sprache des heiligen Thomas nicht belanglos ist, wiederzugeben. Auch diese Übersetzung liest sich, ebenso wie die von Bernhart, nicht leicht, aber man wird sagen müssen, daß gerade dadurch der zum erstenmal an Thomas herankommende Leser davor bewahrt wird, die Gedanken des Thomas zu leicht zu nehmen, wozu bei seiner Einfachheit und Klarheit sicher eine Gefahr besteht.

Es ist bemerkenswert, daß die Rückkehr zu Thomas, wie in Frankreich so auch bei uns, vor allem von Laien und von der Jugend gefördert wird. Dafür sind besonders drei Bücher Josef Piepers (7) bezeichnend, die als die beste Einführung in die Philosophie und Theologie des heiligen Thomas gelten müssen. Pieper hat keinerlei historische Absichten; er bekennt sich zur klassischen Theologie, weil diese für ihn die Wahrheit hat. Wenn er die Tugendlehre herausgreift und eine Kardinaltugend wie die Tapferkeit oder eine theologische Tugend behandelt, so geht es ihm um das Bild des christlichen Menschen, ebenso in seiner Schrift über „Die Wirklichkeit und das Gute", in der die Grundlage und der Aufbau des sittlichen Handelns dargelegt und Sollen und Sein in die rechte Beziehung gesetzt werden. Pieper betont, daß er in seinen Büchern nichts anderes darlegen will, als was im heiligen

Thomas steht. Dazu ist zu sagen, daß nur die meisten Leser es nicht im heiligen Thomas finden werden. Ihm selber haben sich die Tiefen bei Thomas gerade darum aufgeschlossen, weil er von den Fragen des heutigen Denkens und Lebens an Thomas herangetreten ist. Thomas gibt ihm alsdann die Kraft, im modernen Denken mit klarer Entschiedenheit zwischen dem Wahren und Falschen zu scheiden. — Ein besonderes Kapitel, die thomistische Gesellschaftslehre, die gerade heute von großer Bedeutung ist, hat eine Darstellung durch Eberhard Welty (8) gefunden, der sich mit Recht nicht darauf beschränkt, einzelne Texte des heiligen Thomas zu analysieren, sondern auf die allgemeinen philosophischen Grundlagen zurückgeht, die er in ausführlicher Systematik entwickelt. Welty zeigt, wie bei Thomas das einzig substantial Existierende das Individuum ist, was aber nicht heißt, daß es das einzig real Existierende ist. Er lehnt darum die Auffassung der Gemeinschaft als einer kompletten Substanz ab, rettet sie aber als Ordnungsganzes durch eine eingehende Analyse der naturwirklichen Beziehungen. Von der Seinsordnung aus gesehen, steht der Einzelmensch im Vordergrund als alleiniges substantiales Sein. Vom Ziel der Ordnung aus gesehen, steht die Gemeinschaft im Vordergrund, aber im Ziel der Gemeinschaft ist das Ziel des einzelnen und der einzelne als Eigenziel mitgegeben. Das soziale Ganze offenbart sich somit als Ordnungsganzes, das seinen ganzen ontischen Halt in der personalen Eigenständigkeit der einzelnen Menschen besitzt und nur besitzen kann. Das Soziale gehört in die Seinsklasse der Beziehung. Im Tätigsein aufeinander bezogene und zueinander geordnete Menschen bilden die Gemeinschaft, die also eine Ordnungseinheit naturwirklicher Art ist. Auch in diesem Buche zeigt sich, wie an den Schriften von Pieper, wie lebendig der Thomismus sein kann, wenn seine Formeln von den Fragen der Zeit her aufgeschlossen werden. Man spürt hier ebenso die Beziehungen zu der zeitgenössischen Soziologie wie zu den politischen Bewegungen der Gegenwart. Bemerkenswert ist die ausführliche Ablehnung des Spannschen Universalismus, der sich nur zu Unrecht auf Thomas berufen kann.

Die Rückkehr zu Thomas steht natürlich im engsten Zusammenhang mit der antikartesianischen Wendung der Philosophie vom Subjekt zum Objekt, mit der Hinwendung der Philosophie zu den Dingen. Da mußte der Blick auf jenen Philosophen fallen, der die antike Seinsphilosophie in der christlichen Zeit zur reinsten Vollendung geführt hat. Thomas stand in einer entscheidenden Wende der Zeit. Er hat im Bunde mit Albert dem Deutschen, der hier sein Lehrer war, den Arabern den Aristoteles entrissen und die Natur gerettet, indem er den Naturalismus, „die naturgläubige und lebensgläubige Weltanschauung der bloßen Diesseitigkeit", bekämpfte. Gerade heute, da die philosophia perennis, wie Alois Dempf in der Einleitung zu der Summe gegen die Heiden ausführt, wiederum dem „lebensgläubigen, heldischen und danach verzweifelt tragischen" error perennis des Naturalismus zu antworten aufgerufen ist, hat Thomas von Aquin eine neue Gegenwartsbedeutung gewonnen. In der klaren Scheidung der Natur- und Gnadenordnung liegt der Fortschritt des heiligen Thomas gegenüber dem Augustinismus, der das Frühmittelalter beherrschte. Freilich, er selber steht auf einem spitzen Grat, auf dem nur ein Heiliger ungefährdet wandern konnte. Aber wenn auch seine Nachfolger abstürzten und die nachtridentinische Scholastik, ohne sich bewußt von Thomas zu entfernen, oft gefährlich nah am Naturalismus stand, so bleibt doch nicht zu bestreiten, daß Thomas eine große Tradition in der Kirche zur Vollendung geführt hat. An der Spitze dieser Tradition steht Clemens von Alexandrien (9), von dem die Bibliothek der Kirchenväter eine Auswahl

in der Übersetzung von Otto Stählin, dem Herausgeber des Clemens in der Berliner Väterausgabe, herausgebracht hat. Clemens kämpft als erster jenen Kampf, den auch Thomas durchgefochten hat. Sowenig wie es Thomas irremachen konnte, daß die Araber den Aristoteles nach seiner Auffassung verdarben, so wenig ließ sich Clemens dadurch beirren, daß die Gnostiker die griechische Philosophie mißbrauchten. „Wie die Kinder vor Gespenstern, so fürchtet die Menge sich vor der griechischen Philosophie" (Strom. VI 80, 5). „Die meisten von denen, die sich Christen nennen, verstopfen sich, wie die Gefährten des Odysseus vor den Sirenen, die Ohren vor dem Laut der griechischen Wissenschaften in dem Bewußtsein, daß sie, wenn sie ihnen einmal ihre Ohren öffnen würden, dann den Weg nach der Heimat nicht mehr fänden" (Strom. VI 89, 1). Wenn Tertullian, der antihumanistische Eiferer, den Aristoteles ob seiner das Evangelium verderbenden Dialektik schilt und zürnend fragt: „Was hat Athen mit Jerusalem zu tun?" so antwortet ihm — und damit zeigt sich, wie Thomas hier die Linie zu Ende zieht — Et. Gilson in einem Vortrag über den Humanismus des heiligen Thomas: „Wer Athen von Jerusalem trennt, der trennt sich von Rom". Clemens von Alexandrien war sich bewußt, am Anfang einer neuen Entwicklung zu stehen. Er wollte der griechischen Kultur ihr Heimatrecht in der Kirche erkämpfen, und er hat es getan. Darin liegt die Bedeutung seiner Schriften auch für uns: bei Clemens erscheint die griechische Philosophie in Parallele zum alttestamentlichen Gesetz als Erzieher auf Christus hin, die Sibyllen treten an die Seite der Propheten. So war sein Werk vielleicht „das kühnste literarische Unternehmen in der Geschichte der Kirche". Auf die Gefahr, die in diesem Unternehmen lag, wird auch von Stählin in seiner neben den literarischen Fragen auch dieses Sachproblem gebührend hervorhebenden Einleitung nachdrücklich hingewiesen. — Diese Tradition des christlichen Humanismus wird fortgesetzt, wenn Richard Egenter in seiner Schrift „Das Edle und der Christ" (11) den Wert des Edlen in einer Auseinandersetzung mit der von Nietzsche beeinflußten modernen Ethik untersucht und dem Edlen seinen Platz im christlichen Bereich anweist. Er kann sich dabei besonders auch auf den Geist der mittelalterlichen Mystik berufen, wenn er das Edle — nun freilich in seiner Erhöhung durch die Gnade — als christliche Forderung darstellt, sprach doch die deutsche Theologie des Mittelalters mit Vorliebe von dem „Adel" des christlichen Menschen. Das durch moderne Fragestellungen bedingte Buch hat somit auch apologetische Bedeutung. Freilich unterläßt es der Verfasser auch nicht, aus seinen Erkenntnissen praktische Folgerungen zu ziehen und das gegenwärtige Christentum bürgerlicher Observanz an den gewonnenen Erkenntnissen kritisch zu messen. — Auch das Handbuch der katholischen Sittenlehre von Fritz Tillmann (12) steht diesem christlichen Humanismus, freilich nicht dem von Thomas herkommenden, nahe; das ist um so bemerkenswerter, als es den entschlossenen Versuch darstellt, die christliche Sittenlehre aus der Offenbarung Jesu herzuleiten und die christliche Sittlichkeit als die Nachfolge Jesu darzustellen. Psychologie und Ethik stehen „wie die Vorhalle dem Heiligtum" voran. Die psychologischen Fragen haben in Theodor Münker einen vor allem auch die psychologischen Grenzfragen gründlich beherrschenden Bearbeiter gefunden. Tillmann selbst, der die soviel angefeindete Kasuistik und damit alles Juristische aus seinem Bande herausläßt, setzt die Linie fort, die vor mehr als einem Jahrhundert mit Sailer und Hirscher begonnen hat, in deren Händen die Moral nicht jene geheime Wissenschaft war, die sie lange Zeit zum Unheil der Kirche und der Gläubigen gewesen ist.

Wenn heute Thomas von Aquin mehr als zu irgendeiner anderen Zeit als der allgemeine Lehrer der Kirche erscheint, so bedeutet das nicht, daß die übrigen Väter durch ihn verdrängt wären. Im Gegenteil: in Frankreich beginnt eine Bibliothèque Augustienne zu erscheinen, in der ausgezeichnete Studien über Einzelfragen der augustinischen Theologie veröffentlicht werden, und im Zusammenhang damit wird eine achtbändige französisch-lateinische Augustinusausgabe angekündigt. Wohl ist das augustinische Denken, das viel stärker an die einmalige Person gebunden war als das thomistische, nicht zur herrschenden und wegbestimmenden Macht der christlichen Denkbildung geworden, aber „immer war es der Herd, von welchem die Flamme geholt wurde", wie Romano Guardini (13) sagt, der in einer Analyse der „Bekenntnisse" in die Mitte des augustinischen Denkens führt, wenn er in unvergleichlich eindringlichen Kapiteln die Grundlage einer Philosophie des Herzens herausarbeitet, dabei Gedanken weiterentwickelt, die er bereits in seinem Buche über Pascal hat anklingen lassen. Vielleicht zum erstenmal hat dieses Buch dem Deutschen die Gestalt dieses christlichen Denkers unverfälscht nahegebracht, der das französische Denken aller Richtungen wie ein mahnender Schatten begleitet. Augustins Lehre über die Kirche, die in unserer Zeit Karl Adams Darlegungen über das Wesen des Katholizismus auf das stärkste beeinflußt hat, hat eine gründliche, die geschichtliche Bedingtheit ihrer Entwicklung herausstellende Darstellung gefunden durch Fritz Hofmann (14), dessen Buch eine Einführung in den ganzen Augustinus gibt, weil die Kirche im Mittelpunkt des augustinischen Denkens steht. Leider sind in der Bibliothek der Kirchenväter, außer den Predigten über das Johannesevangelium, keine Predigten Augustins erschienen, obwohl gerade in ihnen das Wichtigste über Augustins Kirchenbegriff zu erfahren ist. Um so mehr ist es zu begrüßen, daß in der zweiten Folge wenigstens die Bücher über die Dreifaltigkeit (15) erschienen sind, durch die Augustin nicht weniger die gesamte Spekulation als auch das religiöse Leben der Folgezeit der Kirche bestimmt hat. Sie haben in Michael Schmaus einen ebenso sachkundigen Bearbeiter wie gewandten Übersetzer gefunden.

Während im Anfang unseres Jahrhunderts in Deutschland und Frankreich auf theologischem Gebiet die großen Historiker herrschten, ist die Geschichte, wenn auch heute wieder Ansätze zu einer neuen Historie nicht zu verkennen sind, doch zunächst durch die Spekulation verdrängt worden. Wenn nach Döllingers Wort Philosophie und Geschichte die beiden Augen der katholischen Theologie sind, so muß gesagt werden, daß die Theologie heute durch das eine Auge der Philosophie schaut. Von der alten Generation der großen Kirchenhistoriker, die bedrängt durch ihre akademische Lehrtätigkeit und durch andere Sorgen, nicht zu großen Zusammenfassungen gekommen ist, hat Albert Ehrhard in den letzten Jahren begonnen, den Ertrag seines reichen Forscherlebens weiteren Kreisen darzubieten. Sein Buch „Urkirche und Frühkatholizismus" (16) gibt die Geschichte der Kirche bis Konstantin. Ehrhard „erzählt" nicht, sondern entwickelt die Geschichte aus den Quellen, mit deren rationalistischer Interpretation er sich apologetisch auseinandersetzt: so bleibt der Verfasser der Literaturgeschichte des Urchristentums auch in diesem Werk seinem Ursprung getreu. Mit meisterhafter Beherrschung behandelt er den Stoff, den er von Grund aus kennt. Mit durchdringendem Scharfsinn schichtet er die Steine aufeinander, aus denen die Geschichte der Kirche sich aufbaut. Eine Gesamtgeschichte der Kirche gibt Josef Lortz (17); man spürt bei ihm die Meister, in deren Schule er gelernt hat; er setzt ihre Tradition fort. Seine ursprünglich für die Schüler höherer

Lehranstalten geschriebene Kirchengeschichte, die darum auch eigentlich den Lehrer fordert, will bewußt eine ideengeschichtliche Darstellung geben. Die Unbefangenheit des Urteils, die Wahrhaftigkeit mit treuer Kirchlichkeit verbindet, hat dem Buche mit Recht Anerkennung erworben. — Je spärlicher heute die Ergebnisse der historischen Forschung in der katholischen Theologie sind, um so zahlreicher sind die Bemühungen, die — um es mit einem gefährlichen, aber heute gern gebrauchten Wort zu sagen — der Theologie der Geschichte gelten. Das Problematische dieser Versuche hat ausgezeichnet Philipp Dessauer (18) im Anschluß an neuere Versuche in den „Schildgenossen" dargelegt. In dem Aufsatz werden besonders deutlich die Grenzen all dieser Versuche aufgezeichnet. Aber das Problem als solches bleibt uns aufgegeben, und hier liegt einer jener Punkte, an denen die heutige christliche Philosophie an der philosophia perennis weiterzubauen berufen ist. „Die Besinnung auf das Geschichtliche ist nicht eigentlich Gegenstand der mittelalterlichen Philosophie gewesen"; auch Thomas stand, was die Geschichte angeht, nicht minder im Banne der Griechen als Augustin, der den in seinem wesentlich christlichen Zeitbegriff verschlossenen Keim eines christlichen Geschichtsverständnisses selbst nicht entwickelt hat und alles Geschichtliche schließlich doch nur in der Rückverwandlung zum lebenden Bild zu sehen vermochte. Und doch liegen, wie Theodor Haecker in seinem Buch „Der Christ und die Geschichte" (19) ausführt, die Elemente des echten Geschichtsbegriffes gerade in der geoffenbarten Wahrheit der Schöpfung, die gegenüber allem idealistischen Denken eigene Anschauung von dem Prozeß der Welt in einer logischen Entfaltung Geschichte im echten Sinne darum möglich macht, weil hier Entscheidungen fallen und damit die Kategorie des Neuen ihren legitimen Sinn hat. Geschichte setzt die Geschaffenheit voraus, das ist die Grundthese in Haeckers Buch, in dem nur vielleicht stärker der Unterschied von Natur und Geschichte herauszuarbeiten gewesen wäre, damit die Geschichte gegen den Mythos entschiedener abgehoben wird.

(Abgeschlossen am 15. 6. '36)

1. Taras Borodaikewicz, Deutscher Geist und Katholizismus im XIX. Jahrh. Am Entwicklungsgang Konstantin von Höflers dargestellt. (Deutsche Geistesgeschichte in Einzeldarstellungen, hrsg. von Virgil Redlich, 1. Bd.) Salzburg, A. Pustet '35. 4,80. — 2. Matthias Scheeben, Der Erneuerer katholischer Glaubenswissenschaft. Hrsg. vom Katholischen Akademikerverband. Mainz, Matthias-Grünewald-Verlag '35. 3. — 3. Martin Grabmann, Thomas von Aquin. Eine Einführung in seine Persönlichkeit und Gedankenwelt. 6. Aufl. Regensburg, Pustet '35. 4,50. — 4. Die deutsche Thomasausgabe. Vollständige, ungekürzte deutsch-lateinische Ausgabe der Summa theologica. Übersetzt von Dominikanern und Benediktinern Deutschlands und Österreichs. Hrsg. vom Katholischen Akademikerverband. Salzburg, A. Pustet '35. Je Bd. 10. — 5. Thomas von Aquino, Summe der Theologie. Zusammengefaßt, eingeleitet und erläutert von Josef Bernhart. 2 Bde. Lpg., Alfred Kröner '35, je 4. — 6. Thomas von Aquin, Die Summe wider die Heiden. Lpg., J. Hegner '35. 4 Bde. Je Bd. 10. — 7. Josef Pieper, Vom Sinn der Tapferkeit. Lpg., J. Hegner '34. 2,50. — Ders., Über die Hoffnung. Ebd. '35. Je 2,50; ders., Die Wirklichkeit und das Gute. Ebd. '35. 3,80. — 8. Eberhard Welty, Gemeinschaft und Einzelmensch. Salzburg, A. Pustet '35. 7.80. — 9. Clemens von Alexandrien. 1. Bd.: Mahnreden an die Heiden. Der Erzieher (Buch 1) 5,80; 2. Bd.: Der Erzieher (Buch 2—3) 6,70. Mchn., Kösel & Pustet '34. — 10. Welcher Reiche wird selig werden? Aus dem Griechischen übersetzt von Otto Stählin. Mchn., Kösel & Pustet '35. 5,40. — 11. Richard Egenter, Das Edle und der Christ. Mchn., Kösel & Pustet '35. — 12. Fritz Tillmann. Ein Handbuch der katholischen Sittenlehre. Bd. II: Theodor Münker, Die psychologischen Grundlagen; Bd. III: Fritz Tillmann, Die Idee der Nachfolge Christi. '34. 11,50;

Bd. IV, 1: Die Verwirklichung der Nachfolge Christi. Düsseld., Schwann '35. 12. — 13. Romano Guardini, Die Bekehrung des Aurelius Augustinus. Lpg., Hegner '35. 7,50. — 14. Fritz Hofmann, Der Kirchenbegriff des heiligen Augustinus. Mchn., Hueber '33. 18. — 15. Augustinus, Über die Dreifaltigkeit. (Bibl. d. Kirchenväter, Neue Folge.) Mchn., Kösel & Pustet '35. 2 Bde. Je 5,40. — 16. Albert Ehrhard, Urkirche und Frühkatholizismus. Bonn, Buchgemeinde '35. 5,40. — 17. Josef Lortz, Kirchengeschichte. Münster, Aschendorff '35. — 18. Die Schildgenossen. Jahr 15, H. 3. Verlag Burg Rothenfels. S. 234—276 (Philipp Dessauer, Wege und Abwege der Geschichtstheologie in der Gegenwart.) '36. — 19. Theodor Haecker, Der Christ und die Geschichte. Lpg., Hegner '35. 5,50.

Englischer Literaturbericht.

Von

Leo Stettner.

Oft erfährt das Schicksal eines Volkes durch zwischenstaatliche Beziehungen entscheidende Gestaltung, weshalb die Meinung des Auslandes zu innerdeutschen Angelegenheiten der Kenntnisnahme wert erscheint. Greenwood (1) beurteilt die nationalsozialistische Bewegung, ihre Innenpolitik und Führung im ganzen gerecht und vornehm, vor allem hält er sich frei von den üblichen Mißverständnissen, auf die wir in England immer wieder stoßen, wenn er auch — vielleicht ist dies sogar das Reizvolle — durch die englische Brille auf Deutschland blickt. Im Nationalsozialismus erkennt er eine „formative, auf Jahrhunderte hinaus bestimmende Periode", und die Schaffung einer Führertradition erinnert ihn an das Public School-System (etwas Englisches muß eben bei allem Guten dabei sein). Dadurch, daß er den Führer als Überwinder des „Kaiserism" schildert, hat der Verfasser wirklich und tatsächlich die bestmögliche Grundlage für eine deutsch-englische Verständigung zu schaffen gewußt. Warum sollten sich auch beide Völker trotz aller Gemeinsamkeiten verständnislos entgegentreten?

Eine dieser Gemeinsamkeiten der zwei großen nordischen Völker behandelt Jordans (2) in einer gründlichen Untersuchung über den germanischen Volksglauben. Dort wird nachgewiesen, daß die Grundeinstellung des nordischen Menschen zu Dämonie und Tod eine heldische ist; nur das Christentum vermochte nordischen Tatendrang und germanische Furchtlosigkeit zeitweise in Passivität und in Grauen vor Tod, Zauber und Dämonismus zu verkehren.

Auf diese Blutsbrüderschaft der Deutschen und Engländer und die germanischen Grundlagen des englischen Volkes weist die Geschichte Englands von G. M. Trevelyan[3]), Historiker in Cambridge, hin. Sehr wohltuend berührt die rassenbiologische Betrachtungsweise, obwohl diese nicht das Leitmotiv der Darstellung ist. Die Abhängigkeit der englischen Geschichte von der geographischen Lage des Landes wird in eine Formel gepreßt: das Meer gibt England zuerst Leiden und kulturellen Antrieb, später aber treibt es England zum Beherrschen und Erobern. Neben der politischen Geschichte findet die Schilderung der Rechtsverhältnisse und der jeweiligen Kulturlage große Aufmerksamkeit. Ein Nachschlageregister erleichtert die Orientierung, wundervolles Kartenmaterial erhöht die Anschaulichkeit. Das Buch ist packend und schwungvoll geschrieben und hat einen meisterhaften Übersetzer gefunden. — Eine selbständige Darstellung der Kulturgeschichte Großbritanniens und Irlands liefert Frdrch. Wild. (4) Da das Buch mit seinem zahlreichen schönen Bildschmuck auf

gedrängtem Raum in hoher Klarheit die Kulturentstehung und den kulturellen Wandel auf den britischen Inseln erschöpfend und kenntnisreich verfolgt, gehört es zu dem eisernen Bestand jedes Neuphilologen. — Wenn Kurt Wahl (5) in seiner Habilitationsschrift nach dem Verhältnis von Staatskirche und Staat seit der Reformation in historischer Abfolge forscht, behandelt er ein verfassungsrechtliches Einzelproblem der englischen Geschichte von überragender Bedeutung. Der Jurist geht den Spuren des Kampfes zwischen der staatlichen und kirchlichen Machtsphäre nach und zeigt dabei Feingefühl und Verständnis für die Psychologie des englischen Rechts. Manche Erkenntnisse haben außer verfassungsrechtlichem Wert auch Bedeutung für die englische Seelenhaltung und Religiosität. Bedauerlich bleibt nur, daß die Fragestellung zu juristisch bleibt. Man hätte es als Bereicherung der Englandkunde empfunden, wenn der Anteil von Nichttheologen und nichtverantwortlichen Politikern am Gebetbuchstreit und der kirchlichen Entwicklung als Ausdruck der Religiosität des englischen Volkes geschildert worden wäre. Für Anglisten unentbehrlich ist die Darstellung der Oxfordbewegung und die Schilderung der heutigen staatskirchlichen Verhältnisse. Trotz der etwas farblos-trockenen Schilderung hat sich der Verfasser seines großen Themas würdig erwiesen.

Die Überwindung des geschichtlichen Liberalismus und Materialismus, an der der Nationalsozialismus hervorragenden Anteil hat, bringt die großen Männer wieder zur verdienten Beachtung. Ganz durchdrungen vom Lutherwort, daß die Welt von einigen wenigen fürtrefflichen Leuten regieret werde, und von Goethes und Carlyles Persönlichkeitskult sind die zwei ausgezeichneten Biographien von Cromwell und Thomas Morus. Hillaire Belloc (6) zeichnet auf Grund eingehender Quellenstudien das Bild des englischen Diktators so, wie man sich nur den Gestalter des puritanischen Englands vorzustellen vermag. Da sein Charakterbild durch der Parteien Haß und Gunst in der Geschichte schwankt, reißt der Gelehrte alles Geheimnisvolle und Legendäre um die Person dieses ersten Faschisten nieder, um diesen „Menschen mit seinem Widerspruch" wahrheitsgetreu vor uns erstehen zu lassen. Schade, daß es der Sprache wegen der abwägenden Vorsicht des Schreibers zuweilen an Leidenschaft gebricht! Durch einen erschöpfenden Ausblick auf die puritanischen Züge des heutigen Englands hätte das Werk noch gewinnen können. — Daniel Sargent (7) legt die geistigen Wurzeln des großen Thomas Morus bloß und stellt die Entwicklung des Humanisten, Diplomaten, Kämpfers und Märtyrers dar. Die publizistische Tätigkeit des Mannes, vor allem seine Utopia, wird eingehend gewürdigt und zur Persönlichkeit in Beziehung gesetzt. Die schlichte, feinsinnige Sprache ist von hoher Eindringlichkeit.

Um das Verständnis der deutsch-englischen Kultureinheit in germanischer Zeit bemüht sich Bongratz (8) in einer verdienstvollen Untersuchung zur rheinischen Dialektgeographie. Er erbringt den Nachweis einer Wirtschafts- und Kulturgemeinschaft zwischen dem Rheinland, Holland und England bis in mittelenglische Zeit hinein. Diesem Teil der Untersuchung kommt ein hoher wissenschaftlicher Eigenwert zu. Im pädagogischen Teile der Schrift verlangt der Verfasser die Einbauung der Dialektgeographie in den englischen Unterricht; sie gibt dem Schüler das Gefühl der Blutsverwandtschaft mit den Angelsachsen, trägt zur Aktivierung des Wortschatzes bei und erleichtert das Verständnis des englischen Stils: es wird nachgewiesen, daß der Dialekt sich syntaktisch zwischen dem Deutschen und Englischen in der Mitte hält. — Herauszugreifen wäre der beherzigenswerte Vorschlag des Verfassers, an Hand der

Dialektgeographie die Lüge von der kulturzerstörenden Wirkung des Frühgermanentums zu entlarven. — Ein in gleichem Maß empfehlenswertes Buch hat uns Krebs (9) geschenkt. Die Untersuchung erstreckt sich auf den Bedeutungswandel von me clerk und die damit zusammenhängenden soziologischen, unterrichtsgeschichtlichen und historischen Fragen. Am Bedeutungswandel dieses Wortes wird der Wandel der Zeit und Kultur sichtbar gemacht. Die Untersuchung bedeutet eine Annäherung der sprach- und wortgeschichtlichen Forschung an die allgemeine Kulturkunde. Arbeiten solcher Art sind sehr wertvoll, da sie zeigen, wie die Philologie über sich hinauswachsen und das Allgemeinwissen um den Menschen fördern kann. Es ist reizvoll zu sehen, welche Perspektiven sich vom Wort her dem menschlichen Erkenntnisdrang eröffnen.

Eine Reihe wertvoller Arbeiten sind zur englischen Literaturgeschichte erschienen. Behrendson (10) veröffentlicht sein Lebenswerk über die Vorgeschichte des Beowulf. Er stellt sich als Aufgabe, die Genesis des Gedichts zu erklären und kommt auf Grund scharfsinniger stilkritischer Beobachtungen zur Feststellung von drei Stilschichten: durch Anschwellung im Heuslerschen Sinn entstand aus einem germanischen Heldenlied durch Hinzutreten sog. volkstümlicher Erzählungen die Grendeldichtung; diese wurde von dem anglischen Schreiber zu einem Buchepos erweitert. Der Nachweis dieser These darf als gelungen betrachtet werden. Die ursprüngliche Grendeldichtung, soweit sie stilkritisch gesichert erscheint, findet sich im Abdruck. Im Anhang zeigt der Verfasser am Lied von Finn, wie die Spielleute ein Lied zersingen. Besondere Beachtung verdient die Hypothese über die Zusammenhänge zwischen dem Nibelungen- und dem Heorotkreis. Die Arbeit ist sehr kenntnisreich und überzeugend geschrieben. Trotz der hohen Wissenschaftlichkeit bleibt die Darstellung flüssig, gefällig und schlicht; sie liefert den besten Beweis dafür, daß schwierige Gegenstände durchaus nicht in unverdaulichem Deutsch behandelt sein müssen.

Auch die Shakespeare-Philologie hat wertvolle Bereicherung erfahren. Der Wiener Theaterhistoriker Gregor (11) baut in kühner Zusammenschau die Struktur des Shakespearezeitalters auf. Daneben möchte der Verfasser in seiner gut illustrierten Volksausgabe den Dichter als Theaterfachmann zeigen. Die Darstellung der Bedingungen und Organisation des Shakespearetheaters ist unübertroffen. Leider werden die Shakespearedramen einseitig und literaturwissenschaftlich unzureichend behandelt. Als sehr ergiebig erweist sich die Abhandlung über die Kunst der großen Shakespearedarsteller. — Der ausgezeichnete Shakespeareforscher L. L. Schücking (12) befaßt sich mit dem Kunstwerk, der Handlung und Überlieferung des „Hamlet". Er wird der künstlerischen Leistung in ihrer „einmaligen Besonderheit" gerecht. In der Einleitung wird das Werk in den Zeitstil, die seelische Entwicklung und die Gedankenwelt des Dichters eingeordnet. Shakespeares barocke, nicht fehlerlose Gestaltung des Stoffs ist an den aus Charakteren und Situationen entspringenden Leidenschaften sichtbar. Im Abschnitt „Handlung" erfolgt eine wissenschaftlich unterbaute Deutung des Texts. Akt für Akt wird erklärt, ähnlich wie Voßler es schon für die Divina Comedia getan hat. Hier finden sich viele feinsinnige Bemerkungen über die Kunst des Dramatikers. Schücking gibt eine Deutung des Hamlet, aber es ist nicht die Deutung. Die Deutung, die Max Deutschbein in „Individuum und Kosmos bei Shakespeare" gibt, erscheint überzeugender. — Unter „Überlieferung" bespricht Schücking die Quellen zu Hamlet und den Hamlettext. Kurz werden einige Fragen der Hamletphilologie beleuchtet. Quarto II wird als Überarbeitung von Quarto I aufgewiesen. — Über Jonathan Swifts Weltanschauung spricht Korn (13) in einem

gründlichen, erbbiologisch unterbauten Buch. Er hat gegen die stark negative Einschätzung des Dichters zu kämpfen und erzielt mit der positiven Würdigung dieses großen Kulturkritikers einen einwandfreien Erfolg. Freilich hätte das „Tonnenmärchen" eine genau so saubere Analyse vertragen, wie der Verfasser sie für „Gullivers Reisen" leistete. Ein gründlicheres Studium Shaftesburys hätte den Verfasser von dem Irrtum bekehrt, daß der Denker Panentheist sei. Beachtung verdienen die Ausführungen über den Deismus. Allzu häufiges Zitieren oft belangloser englischer Stellen im Text stört den sprachlichen Fluß. Es bedeutet auch eine Vergewaltigung unserer Sprache, Sätze andauernd deutsch zu beginnen und englisch zu Ende zu führen. — Einen literarsoziologischen Versuch über Richardson und Fielding und die Geschichte ihres Ruhms unternimmt Ronte (14). Die Dichter unterscheiden sich wesensmäßig als Exponenten verschiedener Weltkräfte. Richardson verkörpert das Bibeltum, Fielding heidnisches Welttum. Die Stellung der Menschheit zu Bibel- und Welttum ist dem Wandel unterworfen. Nur das Standestum ist nicht in den geschichtlichen Fluß eingebettet; es bedingt gewisse hergebrachte Einstellungen und Denkformen, ein bestimmtes Verhältnis zu Bibel- und Welttum. Bei gebührender Berücksichtigung der Dynamik der Geschichte und der Statik des Standestums ergibt sich, daß der Prediger Richardson, welcher seine Menschen als Vorbilder schafft, mit der Entfernung der Menschen vom Bibeltum an Ruhm abnimmt und nur noch bei seinem Stande Verständnis findet, während gerade der Gestalter Fielding, der die Menschen als Abbilder nach den Gesetzen des Lebens in heidnischer Daseinsfreude formt, mit der Verweltlichung und Vermehrung des weltlichen Standestums an Ruhm zunimmt. Über die Durchführung des Vergleichs der Dichter im ersten Teil kann man geteilter Meinung sein; die antithetische Anordnung der Gedankenreihen wirkt schulmäßig; auch fehlt eine zureichende literarische Analyse. Der zweite Teil, welcher die Geschichte des Ruhmes bringt, ist wohlgelungen. — Stilistisch wirkt das Buch zuweilen süßlich, schwülstig und salbungsvoll. Der Verfasser gefällt sich in Variationen des gleichen Gedankens. Auch verunglückte Neubildungen und Sünden gegen den Geist unserer Sprache kommen vor. S. 10: Das wallende Auf und Ab des Sichwandelnden muß sich hindurchgeschehen durch das Unwandelbare. S. 46: Richardson holte sich Maße und Richten aus dem überweltlichen Bereich des Himmels. S. 47: Diese christliche Doppelung ist es, was den Menschen ausmacht. S. 73: ... letzte gipfelnde Möglichkeit. S. 74: eine erdenhaft-vorläufige Prüfungszeit. — Mit richtender Zorngebärde und gnadender Erlösung. S. 84: Wechsel-Wiederkehrgestaltung. S. 87: Er hat die Anitke von außen her ... angeformelt. S. 96: Das Narrative (das ist besonders schön). — Außerordentlich geschickt behandelt der Deutschbeinschüler Panke (15) in seiner Dissertation die Variantenbildung der schottischen Liebesballaden, wobei er die „geographische Methode" anwendet. In zwei schottischen Landschaften (NO und SW) werden die verschiedenen Lesarten der gleichen Balladen untersucht. Dabei stellt sich heraus, daß die Überlieferungsträger der Lesarten der einen Landschaft sich zu den Balladen ganz anders verhalten als die der anderen Landschaft. Ohne weiteres kann der Leser aus der verschiedenartigen Einstellung der Überlieferungsträger zu den Balladen auf eine Verschiedenheit des ästhetischen Verhaltens im schottischen Volkstum schließen. — Eine Studie über Virginia Woolf hat die Amerikanerin Ruth Gruber (16) abgefaßt, in der sie hauptsächlich auf stilistische und ästhetische Fragen Bezug nimmt. Die Studie liegt an der Grenze methodisch-wissenschaftlichen Arbeitens, ähnelt mehr einer geistvollen Plauderei und hat frauen-

rechtlerische Tendenzen. Wenn die Verfasserin feststellen muß, daß Virginia Woolf sich an männliche Stilisten anlehnt, entschuldigt sie es mit dem Mangel an weiblichen Vorbildern; wenn sie aber darauf zu sprechen kommt, daß Virginia Woolf ihre künstlerische Form willensmäßig im vollendeten Weibtum sucht, jubelt sie ihr als Wegbereiterin eines weiblichen Shakespeare, Rembrandt oder Christus zu. Ruth Gruber schreibt ein „Credo ut intelligam". Unter diesem Aspekt schildert uns die Verfasserin, welche Not V. Woolf von männlichen Kritikern erdulden muß, bis sie ihre Form findet. In packender Weise verfolgt Gruber das Bekenntnis der stilistischen Entwicklung der Dichterin im Orlando und ihre Emanzipation. Freilich bleibt die Stiluntersuchung solange ungenügend, als es vermieden wird, den impressionistischen Stil der Dichterin nach Wort- und Satzkunst als Impressionismus zu erweisen (vgl. Deutschbein, Stilistik). Die literarische Abhängigkeit der Dichterin ist nur andeutungsweise und formal dargestellt. Nach Inhalt und Form macht die Schrift einen etwas überhasteten, sprunghaften Eindruck. — Durch vorsichtiges Urteil, tiefgründige Stoffbehandlung und klare Übersichtlichkeit hebt sich davon die Disserattion Margarethe Günthers (17) über den englischen Kriegsroman und das englische Kriegsdrama von 1919—1930 ab. Die Arbeit besitzt zeitgeschichtlichen und völkerpsychologischen Wert. Mit Feingefühl stellt sie die Probleme der Nachkriegszeit heraus. Auf Grund fleißigen Quellenstudiums vermag sie über den Widerhall der Nachkriegsliteratur in England Aufschluß zu geben, und sie glaubt auch prophezeien zu können, daß die Zeit des Kriegsbuchs für England beendigt sei, da das Kriegserlebnis sich in den literarischen Darstellungsmöglichkeiten erschöpft habe. Ob der Grabgesang, den sie dem Roman als sterbender Kunstform weiht, berechtigt ist, bleibt abzuwarten. — Aus dem Bestreben, die Literaturwissenschaft möglichst gegenwartsnah zu halten, schrieb Fehr (18) als Fortsetzung von „Die englische Literatur der Gegenwart" und „Das England von heute" sein meisterhaftes Heftchen „Die englische Literatur der heutigen Stunde", eine Arbeit, bei der nur einige umfangreichere biographische Notizen zu wünschen wären. Fehr weist nach, daß auch in England Kulturkrise und Zeitwende spürbar sind, obwohl die menschliche, besonders die angelsächsische Seele dabei festen Stand behalte. Der Ring von Dingkunst, Bewußtseinskunst und magischer Epik schließt sich in der Literatur der heutigen Stunde, und der Kreislauf wird sich wieder erneuern.

Last not least sei einer Arbeit Schöfflers (19) gedacht, in der eine kultursoziologische Erklärung für Englands überragende sportliche Tradition gesucht und gefunden wird. Die Entwicklung Englands zum Land des Sports beginnt im XVII. Jahrh. Der Rennsport der oberen Klassen wirkt nach unten, dann wirkt der Sport der unteren Klassen nach oben. So wird Fechten durch Boxen ersetzt. Der Austausch der Sportsarten ergibt sich aus den gesellschaftlichen Verhältnissen: das strenge Erstgeburtrecht hat ein dauerndes Kulturgefälle aus dem Adel nach unten zur Folge; aber auch die Adelskaste ist nicht fest abgeschlossen, weil die Erstgeborenen bürgerliche Brüder usw. besitzen. Daneben werden noch andere lehrreiche Betrachtungen angestellt. Als Hauptergebnis des ausgezeichneten Forschers steht fest: ohne Betrachtung der kultursozialen Schichtung kann der Sport in England nicht erklärt werden. (Abgeschlossen am 1. Juni 1936.)

1. Greenwood, H. Powys, Hitler's First Year, The Spectator's Booklets V. Ldn., Methuen & Co. Ltd. '34. 58 S. 1 sh. — 2. Jordans, Wilh., Bonner Stud. z. engl. Philologie. H. 17, Der germanische Volksglaube von den Toten und Dämonen im Berg und ihrer Be-

schwichtigung. Bonn, P. Haustein '33. 71 S. 3.60. — 3. Trevelyan, G. M., Geschichte Englands. Mchn., Oldenbourg '35. 3 Bd. 852 S. Geh. 15, geb. 17.50. — 4. Wild, Frdrch., Großbritannien und Irland, Handbuch der Kulturgeschichte. Hrsg. v. H. Kindermann, Lieferung 3 u. 8. Potsdam, Ak. Verlagsgesellschaft Athenaion m. b. H. 98 S. 2.80. — 5. Wahl, Kurt, Staatskirche und Staat in England. Stgt., Kohlhammer '35. 206 S. 7.50. — 6. Belloc, Hillaire, Oliver Cromwell, Ein Mann seiner Zeit. Einsiedeln, Benziger & Co., A.-G., '36. Deutsch v. B. Deermann '36. 344 S. Fr. 7,50; RM 6,20. — 7. Sargent, Daniel: Thomas More. Deutsch v. R. Egloff. Luzern, Räber & Cie. 280 S. 5.20. — 8. Bongratz, Josef, Die deutsche Mundartenforschung in ihrer Bedeutung für den englischen Unterricht. Bln., Junker & Dünnhaupt '35. NDF. Abtlg. Engl. Philologie. 129 S. 5. — 9. Krebs, Karl, Der Bedeutungswandel von me Clerk und damit zusammenhängende Probleme. Bonner Stud. z. engl. Philologie, H. 21. Bonn, P. Haustein '33. 162 S. 6.80. — 10. Behrendsohn, Walter A., Zur Vorgeschichte des Beowulf. Kopenhagen, Levin & Munksgaard '35. 303 S. D. Kr. 15. — 11. Gregor, Josef, Shakespeare, Der Aufbau eines Zeitalters. Wien, Phaidon-Verlag '35. 680 S. Lw. 3.75. — 12. Schücking, Levin L., Der Sinn des Hamlet. Lpg., Quelle & Meyer. 132 S. Kart. 3,40. — 13. Korn, Max Arnim, Die Weltanschauung Jonathan Swifts. Jena, Frommannsche Buchhandlung Walter Biedermann '35. 143 S. 6.75. — 14. Ronte, Heinz, Richardson und Fielding, Geschichte ihres Ruhms. Kölner Anglistische Arbeiten, Bd. 25. '35. 217 S. 7. — 15. Panke, Fritz, Die schottischen Liebesballaden. Ein Beitrag zur Entstehung von Variantenbildungen. '35. NDF. Abtlg. Engl. Philologie. Bln., Junker & Dünnhaupt '35. 131 S. 6. — 16. Gruber, Ruth, Virginia Woolf, A Study. Lpg., Tauchnitz '35. Kölner Anglistische Studien, Bd. 24. 100 S. 6. — 17. Günther, Margarethe, Der englische Kriegsroman und das englische Kriegsdrama 1919—1930. NDF. Abtlg. Engl. Philologie. Bln., Junker & Dünnhaupt. 273 S. 8. — 18. Fehr, Bernhard, Die englische Literatur der heutigen Stunde als Ausdruck der Zeitwende und der englischen Kulturgemeinschaft. Lpg., Tauchnitz '34. 97 S. Kart. 2,50. — 19. Schöffler, Herbert, England, das Land des Sports. Eine kultursoziologische Erklärung, Hefte z. Englandkunde Nr. 9. Lpg., Tauchnitz' 35. 88 S. 2.

Französisch.

Von

Eduard Schön.

Unter den Arbeiten, die wegen ihrer wissenschaftlichen Methode wie wegen ihres wissenschaftlichen Ertrages für den neuphilologischen Lehrer Bedeutung haben, stehe in diesem Bericht obenan Hugo Friedrichs Studie, Das antiromantische Denken im modernen Frankreich (1). Friedrich zeigt in glänzenden, weit ausreichenden, die ganze neuere Geistesgeschichte Frankreichs beleuchtenden Ausführungen die Struktur dieses Denkens und seine geschichtlichen Zusammenhänge. Es handelt sich dabei nicht nur um rein literarische Strömungen und Gegenströmungen. Wenn auch immer die literarisch bedeutsamen Werke betrachtet und meist ausgezeichnet gelungene Analysen davon geboten werden, so ist Literatur nicht das Letzte, um das es geht, sondern Leben des Geistes, Grundhaltung in großen Lebensfragen, letzte Ordnungsbegriffe und Verhaltensweisen. Sosehr Friedrich sich besorgt zeigt, dem Mythus des „Dauerfranzosen" nicht zu verfallen, in seinem Buch ist doch, wenn auch mit allen methodischen, und das heißt hier: geschichtlichen Sicherungen, von „Frankreich" die Rede, ist davon die Rede, wie alles das, was Romantik heißt, bestimmte, nur Frankreich eigene Reaktionsweisen auslöst, wie eine Antiromantik den geistigen Raum Frankreichs ordnet und gliedert. Es ist vielleicht Friedrichs

Begriff „Antiromantik" etwas gedehnt, aber wir tun mit seiner Hilfe eine vielverschlungene Orientierungsfahrt durch das französische Geistesleben. — Manche Berührung mit dem Gegenstand der Studie Friedrichs hat die kleine Schrift von Hans Naumann, Charles Maurras und die Weltanschauung der Action française (2). Naumann macht aus Maurras' Gedanken einen systematischen Bau. Es gelingt ihm, aus ersten vorgegebenen Prinzipien Maurras' Gedanken abzuleiten und zu ordnen und Einheit und inneren Zusammenhang in Maurras' Gesamtwerk nachzuweisen. Über das Werk selbst bringt Naumann kaum etwas Neues. Es ist aber überraschend, wie oft die politische Doktrin eines Maurras zu Vergleichen mit politischen Ideen der deutschen Gegenwart anregt. Naumann schließt mit einem Werturteil über Maurras, das nach gewisser Anerkennung negativ ausfällt. Es ist lohnend, Naumanns systematisierende Monographie und Friedrichs weit ausgreifende geistesgeschichtliche Darlegung zu vergleichen, soweit beide sich mit Maurras befassen. Da Friedrich Maurras nicht vereinzelt betrachtet, da er Position und Gegenposition zugleich im Auge hat, sieht und wertet er Maurras wohl richtiger als Naumann. — Die Landschaft des französischen Menschen (3) sucht Eduard von Jan darzustellen. Er beschränkt sich dabei auf französische Literatur vom Mittelalter bis zu Bernardin de Saint-Pierre. Die Untersuchung hat ein mageres Ergebnis und ist methodisch belastet mit den schwierigen Problemen, die in dem Begriff des „französischen Menschen" liegen sowie in dem der „wechselseitigen Erhellung der Künste", wenn auch die Untersuchung vorwiegend literarhistorisch geführt ist. — Um die Gestalt Karls des Großen ist ein Streit entstanden, der auch den deutschen Romanisten nicht kalt lassen kann. Er wird das Büchlein Karl der Große oder Charlemagne? (4), in dem acht deutsche Geschichtsforscher zur Wertung Karls des Großen das Wort nehmen, auch von seinem Standpunkt aus mit starkem Anteil lesen. Ganz unmittelbar geht ihn der Aufsatz Wolfgang Windelbands an: Charlemagne in der französischen Ausdehnungspolitik. Er wird daraus ersehen, welche realpolitische Bedeutung auch dem Mythus einer großen Persönlichkeit zukommt. Die Gedanken Windelbands vermag nach einer anderen Seite hin Eduard von Jans Aufsatz „Nationale Symbole in der französischen Literatur" (5) zu ergänzen, in dem die Gestalt Karls des Großen als ein Symbolträger aufgezeigt wird, der zugleich das Land, Frankreich, mitversinnbildlicht. Der Romanist ersieht, was Charlemagne für Frankreich „bedeutet", er wird gerade darum von der „Bedeutung" Karls des Großen für Deutschland nichts preisgeben können. — Der Unterrichtspraxis vermögen die drei Bücher von Otto Maull (6), Hermann Grimrath (7) und Robert Hain (8) unmittelbar zu nützen. Maulls Büchlein bietet in gedrängter Fülle, in klarer Ordnung und in weitgerichteter Schau alles das, was eine unterrichtliche Beschäftigung mit den französischen Kolonien braucht. Neben der länderkundlichen Exaktheit bringt es vieles, was das Werk der Kolonisation mit den Menschen, den kolonisierenden Franzosen, in Beziehung setzt, also eine völkerpsychologische Grundlegung. Daneben enthält es geschichtliche und geopolitische Ausblicke, die uns helfen, Frankreichs Politik als die eines Großreichs zu erkennen und zu werten. — Wie sich der Weltkrieg im französischen Roman spiegelt, hat Grimrath untersucht, eine Arbeit, die des Dankes der Neuphilologen sicher sein kann. Allerdings, als literarisches Gebilde, als Kunstwerk wird der Kriegsroman nicht untersucht, sondern nur als Ausdruck des Erlebens französischer Soldaten. — Wie in französischen Schulgeschichtsbüchern deutsche Politik, deutsche Kriegsführung und deutsches Wesen

aussehen, das prüft eingehend Robert Hain. Die Art, wie die großen geschichtlichen Ereignisse, besonders von 1870 an, der französischen Jugend serviert werden, ist nach Hain letztlich erst zu verstehen aus gewissen tief eingewurzelten Mythen („Natürliche Grenzen" Frankreichs, Deutschlands Schuld am Weltkriege usw.), an denen der politische Lebenswille Frankreichs festhält, sehr zum Schaden der Verständigung der beiden Völker. Hains Buch ist ein nützlicher Beitrag zur Ideologienforschung. Es läßt einen ahnen, wie tief die Hindernisse in den französischen Seelen sitzen, die einer Anerkennung des gleichberechtigten Partners Deutschland im Wege sind. — Die folgenden Bücher befassen sich mit der Wesensart der Franzosen und mit dem deutsch-französischen Problem. Wer Neuphilologie als Sprach- und Literaturstudium definiert, wird sie leicht als außerhalb seines eigentlichen Arbeitsgebietes gelegen bezeichnen. Wer aber dem heutigen Neuphilologen die Aufgabe zuweist, ein Führer der deutschen Jugend durch das deutsch-französische Problem zu sein, der wird Bücher wie die folgenden für seinen Unterricht verarbeiten. Paul Distelbarths „Lebendiges Frankreich" (9) ist unliterarisch im üblichen Sinne, und die Teile daraus, die sich mit Kunst, Geschichte, Religion beschäftigen, sind entbehrlich. Aber das Buch hat seinen großen Wert, weil es gut und gründlich und in verstehender Liebe von den kleinen Leuten, von der Provinz als dem echten und wahren Frankreich und von den ehemaligen Frontkämpfern als seinen besten Vertretern handelt. Es bietet eine Fülle bezeichnender eigener Erlebnisse des Verfassers und ist eine warmherzige und geradsinnige Darstellung, die jedem Leser die Besinnung darüber aufdrängt, was das eigentliche Frankreich ist und was das eigentliche Frankreich will. Auch Karl Tögels Büchlein, „Das wirkliche Frankreich" (10), ist ein unzünftiges Buch. Es will die nationalen und völkischen Grundlagen erkennen, auf denen Frankreichs Kultur und Politik beruhen. Es stützt sich vor allem auf die persönlichen Erlebnisse des Verfassers, und diese verraten uns einen Mann der Wirtschaft, keinen literarisch oder künstlerisch oder philologisch Bewanderten. Gerade darum bringt es dem Philologen Neues, aber leicht, allzu leicht gleitet es über die ungemeinen Schwierigkeiten hinweg, die allen völkerpsychologischen Studien anhaften. — Über „Französisches Soldatentum" (11) hören wir einiges Wesentliche in den Darlegungen, die Chouteau und De Traz dem französischen Offizier widmen und zu denen Major Dr. Kurt Hesse und Dr. Walter Mönch eine lange Einführung geben. Französisches Soldatentum ist ganz nur zu verstehen aus der geistigen und völkischen Welt der Franzosen. Alle Philologen sind längst gewöhnt, den französischen Schriftsteller und Künstler vom geistigen und völkischen Raum Frankreich aus zu erfassen. Daß auch der französische Offizier an diesen Raum gebunden ist, das wird uns hier einleuchtend klar gemacht. — Die Broschüre von Jules Romains, Le couple France-Allemagne (12), ist von einem der wenigen Franzosen geschrieben, die sich ehrlich und tapfer bemühen, dem neuen Deutschland gerecht zu werden. Die Aufsätze darin sind zwar heute schon nicht mehr aktuell, aber das Kernproblem: die deutsch-französische Auseinandersetzung wird immer aktuell bleiben, und die Methoden und die Gesinnung von Jules Romains behalten auch dann Wert, wenn die Gegenstände, an denen er sie betätigte, bereits Geschichte geworden sind, wie hier die Saarfrage. — Auch André Germain zeigt dem heutigen Deutschland gegenüber Verständnis und Achtung und will Wege zu einem wahren Frieden zwischen Frankreich und Deutschland zeigen. Sein deutschgeschriebenes Buch „Der Weg zur Verständigung" (13) enthält eine Abschätzung der politischen

Kräftegruppen sowie der geistigen Führer Frankreichs und einen Blick auf die jüngste Geschichte, alles bezogen auf das deutsch-französische Problem. Die Urteile über manche Ereignisse und Persönlichkeiten sind kraß und unverblümt; des Verfassers Hervorzerren politischer Kulissengeheimnisse, das Zurschaustellen seiner guten persönlichen Beziehungen müssen um der politischen Bedeutsamkeit des Buches mit in Kauf genommen werden. — Norbert Mayers „Ungewisses Frankreich" (14) behandelt das deutsch-französische Problem seit 1933 im Spiegel der französischen Presse. Es ist erschütternd, an den vielen Belegen zu sehen, welche verhängnisvolle Macht die französische Tagespresse auf die Bildung der öffentlichen Meinung ausübt in alledem, was die deutsch-französischen Beziehungen betrifft. Die festen Thesen wie Deutschlands Pangermanismus, Militarismus, Beunruhigung Europas usw. werden von der Presse zurecht gewalzt. Mayer zeigt den Mechanismus dieser Thesenbildung und die Mächte, die hinter der Presse, meist im Verborgenen, stehen, und weist auf innere Zusammenhänge mit alten, starr festgehaltenen politischen Überlieferungen hin. In den Dogmen seiner Politik, in seinen politischen und propagandistischen Methoden ist auch die geistige Art Frankreichs nicht zu verkennen. Sein Verlangen nach Sicherheit, seine „Paktomanie", sein formal-juristisches Denken sind nicht erst von heute und sind nicht nur in seiner Tagespresse wirksam. Darum ist auch eine plötzliche Änderung, eine gründliche Umstellung der französischen Presse erst zu erwarten, wenn die politische Struktur und die geistige Haltung sich ändern. Die große Frage aber ist: Wie weit ist Presseäußerung und öffentliche Meinung in eins zu setzen in Frankreich? Wer Distelbarths Buch gelesen und wer das französische Volk aus eigenem Umgang kennen gelernt hat, wird die in allen Franzosen lebendige Skepsis, die Stärke ihres bon sens und die auch den kleinen Leuten eigene nüchterne Klarheit nicht so gering einschätzen, wie es anscheinend Mayer tut. — Zusammenfassend sei über die letztgenannten sechs Bücher gesagt: Sie sind zwar nicht wissenschaftlich schwer gepanzert, aber sie bringen eine Bestätigung dessen, was wir über französische Lebensformen und über die französische Kulturidee zu lesen gewohnt sind, auf denjenigen Gebieten, in die der Philologe gewöhnlich nicht eindringt. — Zum Schluß noch einige Worte über ein Buch zur französischen Geschichte, auf dessen hohen Wert für Neuphilologen wir bedauern nicht bereits früher hingewiesen zu haben. Carl Burckhardts Richelieu (15) ist ein Werk, in dem gründliche Gelehrsamkeit in eine künstlerische Gestaltung völlig eingeschmolzen ist, ein Geschichtsbuch großen Stils, in dem Geschichte wieder monumental wirkt. Kolossalbilder, Szenen voll dramatischer Spannung, treffende psychologische Porträts, auch der Nebenfiguren, in Rück-, Vor- und Seitenschau eingespannte weite Zusammenhänge, Farbigkeit und Fülle des Geschichtlichen, die Intimität des Alltags, die Anekdote, die Atmosphäre gibt, Reflexionen und Maximen, die zum Nachsinnen einladen, Sitten, Einrichtungen, soziale Zustände, das alles macht den Inhalt des Buches aus, aber alles ist geordnet und dem Einen untergeordnet, dem großen französischen Staatsmann, um den es sich als das geschichtliche Leben ausbreitet, spannend, abenteuerlich und frisch und leuchtend, als ob es gestern gewesen wäre. Richelieus Größe wirkt überzeugend, weil sie in zahlreichen Einzelhandlungen sichtbar gemacht wird. Sein Aufstieg erscheint als ein Wunder an Zähigkeit, Beherrschtheit, genialer Überlegenheit; seine Größe macht uns staunen, aber wir spüren auch: es ist etwas Tragisches, etwas Unmenschliches in ihr.

(Abgeschlossen am 1. Mai 1936).

1. Friedrich, H., Das antiromantische Denken im modernen Frankreich. Mchn., Max Hueber '35. 12,50. — 2. Naumann, H., Charles Maurras und die Weltanschauung der Action française. Lpg., S. Hirzel '35. 3,50. — 3. Jan, Ed. von, Die Landschaft des französischen Menschen. Weimar, H. Böhlaus Nachf. '35. 5,80. — 4. Karl der Große oder Charlemagne? Acht Antworten deutscher Geschichtsforscher. Bln., Mittler & Sohn '35. 2. — 5. Jan, Ed. von, Nationale Symbole in der französischen Literatur. Diese Ztschr. '35, S. 543ff. — 6. Maull, Otto, Frankreichs Überseereich. Bln., de Gruyter '35. 1,62. — 7. Grimrath, H., Der Weltkrieg im französischen Roman. Bln., Junker & Dünnhaupt '35. 5,50. — 8. Hain, R., Deutschland im Lichte französischer Geschichtsbücher für den Schulunterricht. Bln., Weidmann '35. 3. — 9. Distelbarth, P., Lebendiges Frankreich. Bln., Rowohlt '36. 8. — 10. Tögel, K., Das wirkliche Frankreich. Hbg., Hanseat. Verlagsanstalt. '34. 2. — 11. Chouteau — De Traz, Französisches Soldatentum. Breslau, W. Gottl. Korn '35. 2,20. — 12. Romains, Jules, Le couple France-Allemagne. Deutsche Bearbeitung. Bln., Batschari-Verlag '35. 1,80. — 13. Germain, André, Der Weg zur Verständigung. Bln., Deutscher Verlag für Politik und Wissenschaft '35. 2,75. — 14. Mayer, Norbert, Ungewisses Frankreich. Mchn., Hugendubel '36. 3,80. — 15. Burckhardt, C., Richelieu, Der Aufstieg zur Macht. Mchn., G. Callwey '35. 11.

Philosophie (Vorbericht).

Von

Friedrich Knorr.

Die philosophische Literatur ist im J. 1936 durch drei größere Publikationen bereichert worden, die uns wichtig genug erscheinen, einmal selbständig außerhalb unserer laufenden Berichte gewürdigt zu werden. Es sind dies die von der Deutschen Forschungsgemeinschaft veranstaltete Ausgabe der deutschen und lateinischen Werke des Meister Eckhart, der erste vollständige und unveränderte Abdruck des Opus postumum von I. Kant und die vom Nietzsche-Archiv geleitete erste vollständige historisch-kritische Ausgabe der Werke Fr. Nietzsches. Also Philosophie aus drei Jahrhunderten von ganz unterschiedlicher Prägung — nicht drei Erscheinungen, die ihren unvergänglichen Wert für die Philosophie als solche erst nachzuweisen hätten — aber doch jede für sich von außerordentlicher Tragweite für die philosophische Arbeit.

Wie die große Dichtung des deutschen Hochmittelalters gerade von unserer Gegenwart her eine völlig neue Auslegung fordert, so wartet auch die Philosophie dieses Zeitraumes einer neuen Durchleuchtung. Zu sehr haben wir uns daran gewöhnt, einerseits unter dem Einfluß der vorherrschenden Gesichtspunkte der neueren Philosophie dem Mittelalter eine selbständige philosophische Bedeutung nur in sehr beschränktem Maße zuzuerkennen, und andererseits sie allein nach den Maßstäben zu bewerten und auszulegen, die uns eine vorwiegend von streng katholischer Seite inspirierte Forschung nahelegte. Diese Betrachtungsweise bedarf einer grundlegenden Revision, denn es ist uns längst klar, daß sie keineswegs in der Lage war, alle lebendigen Kräfte dieser außerordentlichen Zeit zu erfassen. Das Werk Meister Eckharts wird für alle in dieser Richtung sich bewegenden Arbeiten ein bedeutungsvoller Ansatzpunkt sein. Hier stecken insbesondere die Grundlagen einer Erkenntnislehre und einer Auslegung der Welt, die ihn von den führenden Geistern der Scholastik deutlich unterscheidet und die für ein tiefdringendes Verständnis des eigenartigen Erkenntniswillens dieser Epoche noch keineswegs ausgeschöpft, ja nicht einmal im Zusammenhang überdacht worden sind. Es erscheint uns deshalb berechtigt, die Neuausgabe seiner Schriften (1) gerade auch unter diesem philosophiegeschichtlichen Gesichtspunkt zu begrüßen, was

seine Bedeutung für die Theologie ja keineswegs einschränkt. Diese Neuausgabe aber erscheint vor allem deshalb wichtig, weil eine Erfassung seiner Bedeutung nur möglich ist auf Grund eines unvoreingenommenen Studiums seines Gesamtwerkes. Daran zu erinnern erscheint gerade heute nicht überflüssig, wo seine Gestalt so sichtbar dem Streit der Meinungen ausgesetzt ist. Was die neue Ausgabe selbst anbelangt, so sind schon ihre beiden bisher vorliegenden ersten Lieferungen ein schönes Zeugnis neuer deutscher Gemeinschaftsarbeit. Sie wird geleitet von einer eigenen Kommission unter dem Vorsitz Erich Seebergs, der Philologen und Theologen beider Bekenntnisse angehören. Sie gibt die deutschen und die lateinischen Werke in zwei getrennten Reihen, die von Joseph Quint und Joseph Koch herausgegeben werden. Die Texte sind mit größter Sorgfalt bearbeitet und mit einem Apparat versehen, der von der Gewissenhaftigkeit und Gründlichkeit, mit der die Kommission an ihre Aufgabe geht, das schönste Zeugnis ablegt. In beiden Lieferungen haben die Herausgeber in umfangreichen Einleitungen die Gesichtspunkte ihrer Editionsarbeit niedergelegt und die Wege, die sie wählen, begründet. Die den lateinischen Texten beigegebenen Übersetzungen und der außerordentlich niedrige Preis der einzelnen Lieferungen bekunden den ausdrücklichen Willen der Kommission, diese Ausgabe nicht nur für einen engsten Kreis von Fachgelehrten, sondern für die große Zahl aller derer zu schaffen, die sich aus einem tiefen Bedürfnis mit den Schriften Eckharts befassen wollen.

Nicht minder bedeutungsvoll für die neuere Philosophie erscheint uns die Ausgabe des Opus postumum von J. Kant (2), die Artur Buchenau besorgt hat und von der vorläufig der erste Band, der die Konvolute 1—6 umfaßt, vorliegt. Die Bedeutung dieser außerordentlichen Niederschriften, an denen Kant von 1796—1803, also bis zum Erlöschen seiner geistigen Kräfte, gearbeitet hat, für das ganze Gebäude seiner Philosophie ist seit langem bekannt. Ihre Bewertung aber steigt in dem Maße, in dem sich gerade heute ein neues Kantbild herausbildet, das von den Auffassungen des Idealismus und den Auslegungen der neukantischen Schulen gleichweit entfernt ist. Je mehr wir heute erkennen, daß hinter den drei „Kritiken" die eine große Frage nach dem Wesen des Menschen stand, desto dringender wird die Aufgabe, das Schaffen Kants auf den verschiedenen Gebieten der traditionellen Philosophie in seiner inneren Einheit als Transzendentalphilosophie neu zu begreifen. Dabei werden uns die Niederschriften, in denen Kant selbst um diese innere Einheit seines Denkens ringt, von der größten Bedeutung. So werden gerade vom Opus postumum her viele Züge des Kantischen Schaffens in einem gänzlich neuen Licht erscheinen. Die ganze Tragweite dieser Tatsache aber wird sich erst zeigen, nachdem das Opus postumum nun der Forschung wirklich zugänglich gemacht worden ist. Bisher lagen ja nur Bruchstücke vor, und auch das große Werk von Adickes vermittelte kein unverwischtes Bild. Grundlage für eine wirklich in die Tiefe dringende Forschung konnte nur ein schlichter Abdruck der Konvolute selber sein. Dieser ist nunmehr vorbildlich geleistet, und wir sind Herausgeber und Verlag dankbar, daß sie diesen Schritt gewagt haben. Denn nur in dieser gänzlich unveränderten Form sind die Konvolute zugleich das wirkungsvollste persönlichste Zeugnis des inneren Ringens eines unserer größten Geister, dem wir uns nur mit Ehrfurcht nähern können. Auf den Inhalt des Werkes selber hier einzugehen, ist ganz unmöglich — wird er doch erst Gegenstand neuer Forschung werden müssen. Aber sicher ist, daß gerade das Opus postumum zu der Erkenntnis beitragen wird, daß die Akten der kantischen Philosophie nicht nur noch nicht geschlossen sind, sondern daß eine neue Generation eben wieder gerufen ist, sie von neuem aufzuschlagen. Die Ausgabe selbst

ist ausgezeichnet gelungen — vor allem der Anmerkungsapparat ist gut und übersichtlich. Über das bisherige Schicksal des Opus postumum selbst verspricht der Herausgeber in der Einleitung zum 2. Bande zu berichten, bei dessen Erscheinen Gelegenheit sein wird, darauf einzugehen. Ein unentbehrliches Werk!

Über die Bedeutung Friedrich Nietzsches für die gegenwärtige Philosophie viel Worte zu verlieren, wäre ein überflüssiges Beginnen. Sie ist eine unumstößliche Tatsache, die genügend für sich selber spricht, mag sie nun freudig begrüßt werden oder nicht. Insofern bedarf eine historisch-kritische Gesamtausgabe seiner Schriften keinerlei besonderer Rechtfertigung. Je größeren Umfang die Beschäftigung mit seinen Werken annimmt, um so größer wird das Bedürfnis, die gesamte Werkstatt dieses außergewöhnlichen Denkers zu überschauen und zur tieferen Auslegung seiner Gedankenwelt auch den gesamten Nachlaß heranzuziehen. Gerade bei einem so vielseitigen und widerspruchsvollen Denker wie Nietzsche ist die Einsicht in das ganze Schaffen ein dringendes Bedürfnis und eine historische Gesamtausgabe also nicht nur eine Ehrenpflicht gegenüber dem großen Mann, sondern eine sachliche Notwendigkeit. Die alte textkritische Ausgabe bei Kröner genügte diesem Bedürfnis nicht mehr, und die Musarionausgabe bringt ja von den Jugendschriften aus dem Nachlaß auch nur eine kleine Auswahl. So dürfen wir also dem Nietzsche-Archiv nur dankbar sein, daß es die viel geforderte große Ausgabe nunmehr begonnen hat und zwar mit einer Gründlichkeit, die in jeder Hinsicht vorbildlich ist, und in einer Schönheit der äußeren Ausstattung, die keinen Wunsch offenläßt. Die Ausgabe (3) soll 40 Bände umfassen, die die Werke und die Briefe in zwei Abteilungen bringen werden. Die Leitung des Ganzen liegt in den Händen des wissenschaftlichen Ausschusses des Nietzsche-Archivs unter dem Vorsitz von C. A. Emge, aber für die einzelnen Bände sind jeweils eigene Herausgeber bestellt, die unter eigener Verantwortung arbeiten. In der Einleitung zum 1. Band hat Emge die allgemeinen Gesichtspunkte dieser Zusammenarbeit vorgetragen. Außerdem enthält dieser Band einen Bericht über die bisherige herausgeberische Tätigkeit des Nietzsche-Archivs und einen sachlichen Vorbericht über den handschriftlichen Nachlaß, seine Geschichte und seine editorische Auswertung, den man besonders begrüßen wird. Jeder Band hat ein eigenes Register. Bisher liegen zwei Bände Jugendschriften von 1854—1864 vor, die H. J. Mette herausgibt und ein Band Schriften der Studenten- und Militärzeit 1864—1868, für den H. J. Mette und K. Schlechta verantwortlich zeichnen. Eine wissenschaftliche Gesamtwertung wird erst möglich sein, wenn die Ausgabe weiter gediehen ist. Über ihren Fortgang werden wir laufend berichten.

Wir durften also von diesen bedeutsamen Publikationen sehr wohl als von drei beachtlichen Ereignissen sprechen — nicht nur als Zeugnisse deutschen wissenschaftlichen Fleißes und einer rückwärts gewandten Pietät in dieser Zeit —, sondern eines rüstigen Vorwärtsdrängens gerade aus dieser Zeit heraus, das ja auf dem Gebiet des philosophischen Geistes niemals möglich ist ohne ein ständiges Ringen um den Besitz des Überkommenen.

1. Meister Eckhart, Die deutschen und lateinischen Werke. Hrsg. i. A. der Deutschen Forschungsgemeinschaft. Lief. 1 u. 2. Stgt. u. Bln., Kohlhammer '36. Jede Lief. 1. — 2. Kant, J., Opus postumum. Hrsg. von A. Buchenau. 1. Hälfte (Konvolut 1—6). Bln. u. Lpg., de Gruyter '36. 30. — 3. Nietzsche, Friedr., Werke und Briefe. Historisch-kritische Gesamtausgabe, Bd. 1—3. Mchn., C. H. Beck '33 ff. Subskr. 15, Einzelpreis 16,50 je Band.

Schluß des redaktionellen Teiles

Die Entstehung des spartanischen Staates.

Von

Ernst Kirsten.

Mit 5 Aufnahmen des Verfassers.

Der Fremde, der sich heute, von der modernen Kleinstadt kommend, dem einstigen Mittelpunkt des alten Sparta, dem „Akropolishügel" und seinem südlichen Abhang, nähert, findet kaum noch Reste der alten Siedlung vor. Oberhalb des in später römischer Zeit erbauten Theaters verraten nur spärliche Mauerzüge, daß hier der heilige Bezirk der Athena Poliuchos war, hier ihr „Erzhaus" stand, zeugen die Fundamente einer kleinen Halle davon, daß die Spartiaten ihre Kriegsbeute, wohl aus den Kämpfen des Kleomenes am Ende des VI. Jahrh., der heimischen Göttin geweiht haben. Alle anderen, zum Teil hochaufragenden Mauerzüge sind erst in der Kaiserzeit entstanden, von der Renaissance Spartas in dieser Periode spricht die Mehrzahl der Inschriften, zeugt auch die Ruine des Amphitheaters am Eurotas, wo man dem „Wettkampf der Standhaftigkeit", der Geißelung vor dem alten Tempel der Orthia, zuschaute. Vom Sparta der großen Zeit, von der Stadt des Leonidas, des Lykurgos sehen wir nichts mehr. Das Wort des Thukydides (I 10, 2) hat sich erfüllt: „Wenn die Siedlung Sparta zur Einöde würde, die Heiligtümer und Bauten sich nur in ihren Fundamenten erhielten, dann würden wohl die Nachfahren nach langer Zeit zweifeln an der Größe von Spartas Macht, wie sie der Ruhm der Lakedaimonier erhebt." Die Stadt ist vereinsamt, und dort, wo an der Agora die Ruhmeshalle Spartas die Beute von Salamis und Plataiai barg, da geht im Herbst der Pflug durch das Land, ritzt die dünne Erdschicht, die über den Grundmauern von Bauten römischer Zeit liegt, und im Sommer breiten sich auf der Stelle des alten Sparta fruchtschwere Getreidefelder im Schatten der Ölbäume aus. Das ist vielleicht der tiefste Eindruck, den der Geschichte erlebende Wanderer in Hellas haben kann, wenn er im Wechsel der Jahreszeiten hinaufsteigt zu Spartas Akropolis: die große Natur hat die Stätte der Menschen wieder in sich aufgenommen, die Fruchtbarkeit des lakonischen Bodens beginnt nicht draußen an den Grenzen der alten Stadt, wo der Magulabach die Landmarke bildet, wo die Bäche vom Taygetos ihr Wasser dem Eurotas zutragen, die Ebene zu befruchten und in kleine Quertäler aufzulösen. Sparta selbst ist wieder Saatland geworden, und von der Burg schweift der Blick über Ölwälder und Getreidefelder.

Das alte Sparta ist nicht mehr. Aber die Geschichte seiner Siedlungsfläche ist wie ein Symbol von Spartas historischer Erscheinung. Sparta ist in der Erde versunken, aber neues Wachsen und Gedeihen wirkt an seiner Stätte. Der Staat der Spartiaten ist ausgetilgt und lebt doch fortgestaltend. Sparta hat sich von der Wirklichkeit gelöst, ist zur Idee geworden. Spartiatentum ward

Begriff, ward Wertung, ward Vorbild. Wir stehen noch mitten darin in dieser Wirkungsgeschichte, in der Geschichte von Spartas Nachruhm. In den schweren und großen Zeiten der Geschichte unseres Volkes haben wir immer wieder den Kampf von Athen und Sparta in uns nachvollzogen, uns entschieden für das eine oder das andere, für menschliche Freiheit genialer Leistung und weltumspannende Wirkung des Geistes oder für selbstgewollte Bindung heiliger Gemeinschaft und klare Vorbildlichkeit der Lebenserfüllung im natürlichen Kreis. Wir haben Athen ob seiner Regsamkeit gelobt und Sparta als Zwangsstaat verworfen, und Sparta ob seiner Einseitigkeit, seiner klaren Entscheidung verehrt und Athens Schwäche erkannt[1]) — aber wir meinten nicht Athen, nicht Sparta, so wie es einst gewesen, geworden, vergangen war. Die Probleme unserer Zeit, unseres Volkes fanden wir in der Geschichte beider Staaten wieder. So mußte die Geschichte Athens, die Geschichte Spartas von jeder Generation neugeschrieben werden. Von der historischen Wirklichkeit gelöst, entfaltete die Idee Spartas ihre eigene Dynamik und drängte zur Gestaltung aus dem Erlebnis des Betrachters. Wenn jetzt von neuem Sparta als Idee, eine Deutung des Spartiatentums aus unseren Idealen wirksam wird, wenn andererseits in der wissenschaftlichen Diskussion die historisch greifbaren Züge von Spartas Wesen und Werden in wechselnder Beleuchtung neu behandelt werden, so ist das der Ausdruck des neuen Lebens der Idee Spartas als einer Kraft unseres zeitgenössischen Daseins. Wir bejahen diese Kraft, erleben sie in uns, und das neue Spartabild wird Ausdruck unserer Zeit, unserer Nöte und Ideale. Im Erlebnis Spartas, aber auch in der ewigen Polarität von Athen und Sparta erfahren wir an uns die wahre Gegenwart der Antike: nicht als die einer Bildungsmacht am Anfang unserer Kultur, nicht als die eines Vorbildes der Klarheit und Erfüllung gegenüber einer angeblichen germanischen Formlosigkeit, nicht als die eines Musters und Maßstabes. Wir verlebendigen sie auch nicht, indem wir Begriffe, Programme unserer Zeit, unseres Volkes in der Antike wiederzufinden meinen, wir schauen gar nicht zurück, sondern wir erleben im Wissen von der Antike wie von jeder Epoche der Vergangenheit uns selbst, und was die Menschen der Antike bewegt hat, was ihnen heilig und vorbildlich war, das wird in uns lebendig, wo es auf verwandte Seiten trifft, die Werte der Antike offenbaren sich im Erlebnis, indem wir fest in unserer Zeit stehen, und helfen uns zur eigenen Läuterung. In diesem Sinn volksgebundener Wissenschaft fühlen wir die Verpflichtung einer neuen Auseinandersetzung mit der Idee Sparta, der Gestaltung eines neuen Spartabildes, nicht im Sinne der Erkenntnis „wie es gewesen ist", sondern in dem des Werterlebnisses, der Wertentscheidung.[2])

Die Geschichte des alten Sparta ist oft geschildert worden, die Daten seiner

---

1) Sparta im XVIII./IX. Jahrh.: Schillers Vorlesung: Die Gesetzgebung des Lykurgus und Solon (1792). K. O. Müller, Die Dorier. (2. Aufl. 1844.) II, 392ff. Burckhardt, Griechische Kulturgeschichte (seit 1870). I, 95ff. (Kröner-Ausg.).

2) Vgl. Joh. Schmidt, Wertphilologie, Volk im Werden. '33, 46ff.

Entwicklung sind durch spärliche Überlieferung gegeben, die Lebensform seiner Bürger können wir nach den Berichten antiker Lobredner Spartas nacherzählen, und verstreute Nachrichten bis in späte Lexikographie hinein ergänzen das Bild.[3]) Schließlich haben die Ausgrabungen des Englischen Archäologischen Instituts in Athen die Erzeugnisse künstlerischer Tätigkeit der Lakedaimonier aus der Erde der Heiligtümer Alt-Spartas gehoben. So liegt das Material bereitet. Das wissenschaftliche Problem ist nun geworden: wann entstand das Sparta, das wir alle kennen, dessen Eigentümlichkeiten durch die verklärende Schilderung eines Xenophon und Plutarch vertraut geworden sind? Erst jetzt erschließt sich Sparta dem historischen Verständnis, wird das Wesen seines Staates in seinem Werden deutlich, sofern man nur den Rahmen seiner Geschichte weit genug steckt, die Aufgabe der „Volksgeschichte" erkennt. Kaum aber hat sich das Ziel der Synthese gezeigt, da drohte durch vorschnelle, das organische Wesen historischer Entwicklung vergewaltigende Theorien die Geschichte Spartas auseinanderzufallen — die spartanische Entwicklung sollte einen Bruch aufweisen, eine bewußte Abwendung von der Vergangenheit, eine Erstarrung nach überreifer Lebendigkeit. Diese Vorstellung ward bald bekämpft, aus der Abwendung ward eine Rückwendung zur ursprünglichen, für eine gewisse Zeit aber verlorenen, überlagerten Eigenart.[4]) Aus der einen Revolution ward eine Kette von Reformationen, die Begründung der Polisform Spartas, die Einführung eines Staatssozialismus[5]) als der Sinn dieser Reformen bald ins frühe, bald ins späte VI. Jahrh. gesetzt. Der Grundgedanke aber war klar: es war die These, daß das Spartiatentum, wenn auch vielleicht in organischer Entwicklung[6]), so doch nur allmählich zu seiner Form, zur Vollendung seines staatlichen Kosmos gelangt sei. Damit verschwand der Grundzug des spartanischen Wesens, die Einheit seiner Geschichte als der Verwirklichung der Anlagen der Bürger Spartas aus dem Blickfeld. Aufgabe eines neuen Spartabildes wird es sein, die historische Betrachtungsweise auf alle Kulturgebiete auszudehnen, dann aber in der Einheit der Entwicklung die Einheit und bleibende Eigenart des spartanischen Menschentums zu begreifen und schließlich in dieser Eigenart die ererbten Anlagen alles Großen, die wirkenden Werte aufzuspüren. Nicht Entwicklungsdarstellung, sondern Wesensdeutung wird das Ziel sein, in ihr der Weg der modernen Forschung zurückfinden zum antiken Ausgangspunkt der Spartatheorie, nicht um dieser willen, sondern weil die Frage nach Wesen und Wert auch unsere Frage und Sinn und Ziel unserer Beschäftigung mit diesem Gegenstand ist. Dieser neuen, erlebten Fragestellung den Boden zu be-

3) Eine klare Übersicht über die spartanische Geschichte mit Angabe der Quellen bietet Ehrenberg in Pauly-Wissowa-Krolls Realenzyklopädie, 2. Reihe, III, 1373 ff.

4) Ehrenberg, Neugründer des Staates, '25; Epitymbion für Swoboda, '30, 23 ff.; Hermes 68, '33, 288 ff.

5) Hasebroek, Griechische Wirtschafts- und Gesellschaftsgeschichte. '31, 58 ff., 202 ff.

6) Berve, Gnomon 1, '25, 305 ff.; Hist. Vierteljahrsschr. 25, '29, 1 ff.; Griechische Geschichte I, '31, 71 ff.

reiten, soll die Aufgabe unserer Darstellung der Bildung des spartanischen Volkstums und Staates sein.[7])

Die Geschichte Spartas beginnt mit der Anlage der Siedlung. Durch den Verlauf der hellenistischen Stadtmauer, durch einzelne Funde, die Anhaltspunkte zur topographischen Fixierung geben, durch die Periegese des Pausanias kennen wir den Umfang des Siedlungsraumes. Aus der Kultgeschichte des alten Heiligtums der Orthia wissen wir die Namen der Komai, in denen sich Sparta gründete. Sparta ward nicht Polis, es bewahrte die alte Form der Siedlung in Dörfern. Es hat auch keine Akropolis, keine Burg gehabt; die einzelnen Komai lagen isoliert auf den Hügeln, zum Teil fast eine Stunde weit voneinander entfernt, zwischen ihnen das Fruchtland des Beckens von Sparta, das die Ausläufer des Taygetos einschließen. Im Nordwesten lag die bedeutendste Kome, Pitana, hier zog sich die Ebene im Magulatal aufwärts bis an die steilen Vorberge des Taygetos, bis dorthin, wo dereinst die mittelalterliche „Herrin" Lakoniens, Mistra, entstehen sollte.[8])

Man hat geglaubt annehmen zu können, daß die Spartiaten am Anfang ihrer Geschichte auf Einzelhöfen auf dem Spartiatenland wie danach auch in Messenien zerstreut gelebt hätten. Gewiß hat es solche Einzelhöfe gegeben, aber nicht die spartiatischen Bürger wohnten dort, sondern ihre Heloten hatten dort, vielleicht unter der Aufsicht der Herrin, ihre Wohnstätten. Die Siedlung in Einzelhöfen widerspricht allem, was wir von früher griechischer Polis wissen. Die Anlage der Siedlung ist stets so erfolgt, daß alles nur irgend zum Anbau verwendbare Land freiblieb von der Besiedlung. Das Fruchtland bildete eine einheitliche, in Lose der Bürger aufgeteilte Fläche, die Bürger des Staates aber wohnten in der Stadt zusammen. So ist es auf dorischem Stammesboden deutlich in Kreta, wo im Recht von Gortyn die Häuser des Herrn in der Stadt von den Gebäuden unterschieden werden, die den Hörigen mit Vieh und Fruchtland zur Nutzung überlassen sind draußen auf der Ackerflur. In Kreta führte der Charakter der Landschaft, die Anknüpfung an vordorische Siedlungsform, schließlich das Bedürfnis der Sicherheit vor den vielen gleich starken oder gleich schwachen Nachbarn wie vor landenden Piraten frühzeitig zur Ansiedlung in burgartigen Siedlungen des mykenischen Typus, die Stadt der dorischen Eroberer entstand als Burg, als Polis. In Sparta ward diese Siedlungsform nicht ausgebildet, aber auch da wohnten die Bürger in Komai zusammen, die Häuser lagen auf jenen kleinen Hügeln, die das Becken der Ebene von Sparta rings einschließen. Die Kome aber kam erst zustande durch die Beibehaltung der stammesmäßigen Einheit auch in der Siedlung — was wäre ein Dorf, und noch dazu eins auf bestimmt umgrenzbaren Raum, wenn seine Höfe weithin verstreut

7) Ihre Begründung werden die hier vorgelegten Ausführungen in einer ausführlichen Behandlung der Frühgeschichte Spartas (bis 464) finden, die unter dem Titel „Alt-Sparta" voraussichtlich Anfang 1937 erscheinen wird. Vgl. auch Bethe, Tausend Jahre altgriechischen Lebens. '33, 21 ff.

8) Die beste Darstellung der Topographie Lakoniens gibt Bölte in Pauly-Wissowa-Kroll aO., 1265 ff.

wären? Einzelhof und Kome schließen sich aus. Die Einheit der Komai wird deutlich aus der Abgrenzung des ihnen zusammen gehörigen Gebietes. Es ist eine sinnvoll geschlossene Fläche, die das Stadtgebiet von Sparta ausmacht. Diese Begrenzung bezeichnete zunächst den Umfang des eroberten Landes, die Sicherung gegenüber den noch unbezwungenen Feinden im Eurotastal; nach deren Unterwerfung ward sie Ausdruck der Herrscherstellung, die die Gemeinde ihrer Bürger in Lakonien gewonnen hatte, und so ward die frühe Siedlungsart zur politischen Form, zur Polis. Fortan unterschied sich Sparta nicht prinzipiell von den griechischen Poleis, die einen Synoikismos ihrer Dörfer erlebt hatten. Für sie alle ist in archaischer Zeit das Zusammenwohnen der Bürger in der Polis charakteristisch gewesen. Zu Syssitien, Tischgemeinschaften vereint, leben die Bürger nur ihren politischen Pflichten, draußen auf den Äckern arbeitet der Demos, die unterworfene Vorbevölkerung für sie. Die aristotelische Scheidung eines Krieger- und eines Bauerntums bezeichnet den Grundcharakter der griechischen Polis im Gegensatz zum germanischen Volksstaat als den eines Herrschaftsstaates, und was wir von Spartas schroffer Steigerung der Helotenknechtung wissen, in der sich alljährlich durch die Kriegserklärung der Ephoren der Akt der Unterwerfung erneuerte, das ist nur die extreme Form einer in Hellas allgemein üblichen Einrichtung, ja der notwendigen Folge der griechischen Kolonisation. Nur die Krieger, die Eroberer sind Bürger, bis die Demokratie die Befreiung der Hörigen (damit aber auch die Mischung der Stämme und Rassen) bringt und die Gleichheit der Krieger in der Oligarchie durch die Gleichheit aller Bewohner der Landschaft ersetzt, für die Hörigkeit aber die Kaufsklaverei einführt. Sparta hat die Form des archaischen Herrenstaates erhalten, in der Strenge seiner Herrschaft, die in zwei messenischen Kriegen (um 650 und nach 464) sich festigte, jene Scheidung zur dauernden gemacht, damit aber auch sich selbst die Verpflichtung zur Härte auferlegt, die den Konservativismus, schließlich die Erstarrung des Kosmos seiner Sitten nach sich zog. Die Parallele der stammverwandten Kreter aber lehrt uns: die Kraft zu dieser politischen Geschlossenheit ist das dorische Erbe, das die Spartiaten aus der Wanderungszeit bewahrten. So sind denn auch in Sparta die Formen des Zusammenlebens der Bürger am stärksten ausgeprägt. Auch diese Sitten haben einmal alle griechischen Poleis gehabt, aber nur Sparta und die kretischen Städte haben sie erhalten. Ihren prinzipiellen Ausdruck fanden sie in den Syssitien der Männer und im Zusammenleben der Jugend. In den Syssitien hat man den bewußten Ausgleich von Unterschieden des Besitzes, also eine soziale Reformeinrichtung, oder das Fortleben früher gemeinwirtschaftlicher Formen sehen wollen oder hat sie in Reaktion dagegen speziell als Ausnahmeerscheinung eines Kriegerstaates betrachtet. Nunmehr ist das Verständnis erleichtert für die totale Erklärung dieser Bräuche als des Ausdrucks p o l i t i s c h e r Formung. Die Syssitien sind auf griechischem Boden eingerichtet bei der Landnahme, sind Ausdruck einer Zeit, die noch kein Privateigentum kannte. Ihre Existenz schließt aber nicht wirtschaftliche Differenzierung, den Unterschied von Arm und Reich aus. Wir lesen diese Charakterzüge ab

an den Syssitien Kretas. Dort entstehen sie im Zusammenhang mit der Schaffung eines Gemeindelands, mit der Aufteilung des Landes in große Kleroi, nicht in Lose für die einzelnen Bürger und bleiben erhalten, auch als die Verarmung mancher Bürger einsetzt. Der Sinn der Syssitien ist also nicht wirtschaftliche Gleichheit, nicht militärischer Zusammenhalt, sondern politische Einheit. In Kreta zeigen sie noch im hellen Licht der Geschichte die reinen Formen der Frühzeit, in Sparta dagegen ist eine Wandlung eingetreten, der gemeinwirtschaftliche Charakter, die Bestreitung der Syssitien aus den Einkünften des Staates, den Erträgnissen des Gemeindelandes und den Abgaben der Hörigen (und erst in zweiter Linie den prozentualen Abgaben vom Fruchtertrag der Bürger) ist zurückgetreten hinter dem Gedanken der Leistung vom privaten Eigentum, hinter der gleichen Abgabe jedes Bürgers. Damit ist die Lieferung des Syssitienbeitrags sinnfälliger Ausdruck der Bindung des Bürgers an den Staat, der Verpflichtung, andererseits aber der größeren Freiheit in der Richtung auf die Entwicklung eines Privateigentums geworden. Auf dem Beitrag für die Syssitien beruht nunmehr das Bürgerrecht, er ist Recht und Pflicht, ist persönliche Leistung. Damit ist gegenüber Kreta die politische Bedeutung der Syssitien, die Verpflichtung, den Ertrag des Gutes auf angemessener Höhe zu halten, vertieft. Der Ausbildung mehr privater Wirtschaftsformen entspricht eine Verstärkung der politischen Sinngebung der Syssitien.

In dieser Spannung hat sich seitdem die spartanische Entwicklung vollzogen. Da die Syssitien nicht wirtschaftliche Gleichheit voraussetzten, sondern als Ziel der Leistung forderten, konnte schon in früher Zeit in Sparta dieselbe Entwicklung einsetzen, die wir aus den inschriftlichen Zeugnissen Kretas kennen. Wie in Kreta wird sie auch in Sparta erst am Ende des V. Jahrh. deutlich, hier wie dort wird erst im IV. Jahrh. aus der wirtschaftlichen eine politische Ungleichheit, sinken verarmte Bürger zu Katakeimenoi, Schuldknechten, zu Apetairoi, aus den Syssitien ausgestoßenen „Nichtgenossen", zu Hypomeiones, „Geringeren" herab und verlieren das Bürgerrecht oder gar die Freiheit. Die Entwicklung, die das vorsolonische Athen durchgemacht hatte, zeigt sich erst im V. und IV. Jahrh. auf dorischem Boden. Da der Gestaltung der Syssitien nicht die Bedeutung einer wirtschaftlichen Reform zukommt, kann auch nicht von einem Aufhalten der Verarmung im VI. Jahrh., von einer erneuten, raschen Differenzierung im V. Jahrh. gesprochen werden. Es ist vielmehr eine einheitliche Entwicklung der wirtschaftlichen Verhältnisse anzunehmen. Wenn diese zunächst langsam, erst im V. und IV. Jahrh. in raschem Fortschreiten zur Verarmung von Bürgern führt, so liegt das an dem Gang der Entwicklung des spartanischen Staates.[9])

9) Daß sich hier nicht eine ältere Entwicklung wiederholt, also nicht etwa schon in älterer Zeit eine Verarmung der Bürger, ein Herabsinken zur Hörigkeit stattfand (Kahrstedt, Hermes 54 '19, 279ff.; Griechisches Staatsrecht I, 57ff.), lehrt die Parallele der kretischen Geschichte; die historische Entwicklung der dorischen Staaten folgt im geraumen Abstand der der ionischen wie die dorische Einwanderung der ionischen noch in mykenischer Zeit. Über Kreta vgl. mein demnächst erscheinendes Buch „Das dorische Kreta" (1. Teil, Kreta im V. und IV. Jahrh., auch Diss. Lpg. '36.).

Die Geschichte der spartanischen Wirtschaft und damit des Einklangs ideeller politischer Form und wirtschaftlicher Wirklichkeit in den Syssitien ist die Geschichte des lakonischen Landbesitzes und Landerwerbes. Sobald eine weitere Ausdehnung des Landbesitzes nicht mehr möglich war, setzte die Verarmung vieler Bürger, das Anwachsen der Güter der Reichen ein. Daher ist die Wendung Spartas von außenpolitischer Initiative zu innerpolitischem Konservativismus auch die Ursache der wirtschaftlichen und damit der politischen Krise als des Auseinanderfalls von Idee und Wirklichkeit geworden. Die Geschichte der Spartiaten ist die Geschichte ihres Bodens, ihres Landbesitzes.[10])

Lange ist der agrarische Grundcharakter der griechischen Staaten und so auch der Spartas verkannt worden, und noch hat die Einschränkung der Annahme ausgedehnter gewerblicher und Handelstätigkeit in archaischer Zeit nicht die positive Ergänzung erhalten. Speziell die Spartiaten hat man gern als ritterliche Herren, als Adlige betrachtet. Gewiß, ihre Lebensformen sind die eines Ordens ritterlicher Eroberer gewesen, aber der Unterschied vom mittelalterlichen Rittertum wird gerade in Lakonien noch heute deutlich. Da bauen die fränkischen Herren hoch oben am Randabbruch des Gebirges, in Mistra und Geraki ihre Burgen, die Spartiaten des Altertums dagegen haben tief unter diesen Felshöhen auf niedrigen Hügeln, dem fruchtbaren Ackerland verbunden gelebt, nicht ein reisiger Junkeradel, sondern ein Bauernadel, gewiß stolze Eroberer, aber Eroberer des Ackerbodens, nicht der Landesherrschaft. Der Kreter Hybreas hat uns das Zeugnis dieser dorischen Eroberergesinnung erhalten: es ist die Gesinnung des bäuerlichen Herrn. Zwar wohnen die dorischen Herren in der Stadt, aber jedem von ihnen gehört ein Landlos, nur durch seinen Besitz ist er Bürger, die Landwirtschaft ernährt ihn, und erst in der Doppelheit des Stadthauses und der Feldmark ist seine Lebenssphäre umgrenzt. Gewiß wäre es falsch, unsere Vorstellungen von Bauerntum unverändert auf die spartanischen Verhältnisse zu übertragen. Schon die Existenz höriger Landarbeiter, der Heloten, verbietet das. Aber wir wissen auch, daß die Germanen der taciteischen Zeit halbfreie Knechte hatten, wir haben zur dorischen Einwanderung die Parallele der bäuerlichen Kolonisation unseres deutschen Ostens, kennen auch da die Bindung der vorgefundenen slawischen Bevölkerung an die Herrschaft der neuen bäuerlichen Herren. So schließen Bauerntum und Bestehen einer Hörigkeit der Vorbewohner einander nicht aus. Wir werden sehen, daß die Kultur Lakoniens wesentlich bäuerische Züge trägt. Nirgends aber ist die Verbundenheit von Staats- und Agrargeschichte so leicht verständlich wie in Lakonien und Messenien. Es sind die fruchtbarsten Landschaften ganz Griechenlands, es ist der Boden, der immer nur bäuerliche Besiedlung erforderte, nie dazu zwang, auf anderen

---

10) Den Eindruck des spartanischen Agrarstaates hat mir ein längerer Aufenthalt in Sparta gegeben. Die beiliegende Tafel (nach eigenen Aufnahmen) kann nur wenige Bilder vom Kernland Spartas, dem Besitz vor 800, geben. Literarisch ist Spartas Bauerntum meines Wissens bisher nur gewürdigt von W. Darré, Das Bauerntum als Lebensquell der Nordischen Rasse, 161ff.

Erwerbsgebieten sich Unterhalt zu gewinnen. Diese Fruchtebenen sind das Schicksal Spartas geworden. Der Kampf um ihre Eroberung und Behauptung ist die große Zeit der Spartiaten gewesen, der ruhige Besitz des Landes die Ursache des Niedergangs, die Erhaltung der Eurotasebene die Gewähr für das Weiterbestehen des Staates auch in der Zeit der Erniedrigung. Die Dorier brachten die Konservativität heiliger Satzungen des politischen Lebens mit, verstärkten sie zu bäuerlicher Festigkeit, Beharrlichkeit, Gemessenheit und fügten sich so ein in die Macht, die der Boden ihres Landes über sie gewann: die Entstehung des spartanischen Bauerntums ist die Zeit seiner Größe, seine Erhaltung die seiner Rückständigkeit, aber diese gab auch die Bürgschaft für eine Dauer der spartanischen Geltung lange nach dem Sturze Athens. So wird das neue Bild der lakonischen Geschichte, das wir hier umreißen wollen, das der Geschichte des lakonisch-messenischen Bodens. Nur andeutungsweise brauchen wir dem einzufügen, was allgemein bekannt ist von der Entwicklung des spartanischen Bodenbesitzes, die Geschichte der Kleroi der Spartiaten von der ursprünglichen ideellen Gleichheit der ersten Landnahme über die Zeit der Autarkeia zur Kumulierung des Besitzes in wenigen Händen, der destruktiven Neuordnung des Erbrechts bis zum Zusammenbruch der spartanischen Wirtschaft und dem Auseinanderfall des Staates der Homoioi, bis zu den sozialistischen Reformversuchen des Agis und Kleomenes. Diese Geschichte der spartanischen Erbhöfe ist eingeordnet in die große Geschichte des Landbesitzes der Spartiaten, die Geschichte des Spartiatenlandes.

Die Gründung Spartas ist durch die Funde von Keramik des sog. protogeometrischen Stils im Heiligtum der Athena Poliuchos und in den tiefsten Schichten an der Kultstätte der Orthia etwa um die Jahrtausendwende datiert. Die antike Tradition weiß von der Geschichte Spartas in den folgenden etwa zwei Jahrhunderten nur einzelne Fakten zu berichten, erst mit der Zeit des Königs Charilaos beginnt die zusammenhängende und damit glaubwürdige Reihe der Angaben der Königschronik bei Pausanias. In der Zeit dieses Königs wird die Gesetzgebung des Lykurgos angesetzt, dann unter dem König Teleklos die Eroberung von Amyklai, Pharis, Geronthrai, endlich Kämpfe in Südostmessenien bei Pherai, unter seinem Nachfolger Alkamenes die Eroberung des Helos. Nach einer Kampfpause folgt der Beginn des 1. messenischen Kriegs, der durch das Zeugnis des Tyrtaios vom Kampf der „Väter unserer Väter" in die zweite Hälfte des VIII. Jahrh. datiert wird. Dieser Tradition, der für einzelne Fakten weitere chronologische Angaben anderer Quellen von Pindar und Herodot an wenigstens annähernd entsprechen, liegt die Gesamtvorstellung zugrunde: erst mehrere Generationen nach der Einwanderung der Herakliden setzen sich die Dorier Spartas in Lakonien durch, gewinnen erst durch die Einnahme von Amyklai die Herrschaft über das „hohle Lakedaimon", das Eurotasbecken, dann nach Südost und Südwest in Richtung auf die Vorgebirge von Malea und Tainaron vorstoßend die Grenzlandschaften, zuletzt die Eurotasmündung; von der Küste des Tainaron aus erreichen sie nördlich am messenischen

Zum Aufsatz von E. Kirsten, Die Entstehung des spartanischen Staates



Abb. 1. Der Taygetos und Neusparta



Abb. 2. Blick zur Akropolis und nach Pitane (links im Bildgrund)

Das Stadtgebiet von Sparta vom Hügel Kynosura aus

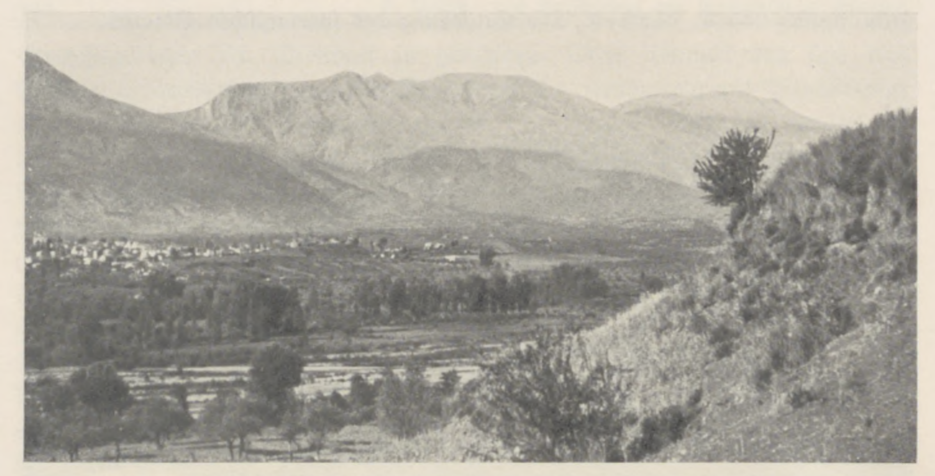


Abb. 3. Rechts des Eurotas: Die Ebene von Sparta (vom Menelaion aus)



Abb. 4. Links des Eurotas: Die Ebene an der Mündung der Kelephina (Oinus-Knakion)



Abb. 5. Der Hügel der Helena und der Dioskuren („Menelaion")

Das Kernland der Spartiaten

Golf die Nedonmündung mit Pherai (jetzt Kalamata). Diese Angaben erweisen sich bei Erforschung der lakonischen Landschaft als richtig. Die Lage Spartas auf den Ausläufern einer nördlichen Kette, die Benutzung der Magula als Südgrenze zeigen, daß die dorische Siedlung eine Angriffsposition gegen das unfern gelegene Amyklai darstellte. Dieser Ort erweist sich durch mykenische Funde, durch Kulte und Sagen, die in seiner Nähe angesiedelt sind, und durch seine beherrschende Lage im südlichen Eurotastal als die Hauptstadt des vordorischen achäischen Lakoniens, so stießen die Dorier gleich bei ihrem Einmarsch von Norden, aus dem Becken von Megalopolis, auf den stärksten Widerstand. Erst nach zwei Jahrhunderten fiel Amyklai, damit aber stand ihrem Siegeszug das ganze Land offen. Als der Vormarsch an der messenischen Küste stockte, ward die Abrundung des lakonischen Besitzes erstrebt, das fruchtbare Helos erobert, den argivischen Doriern die Halbinsel Malea abgenommen und der Angriff weitergetragen auf die Inseln des ägäischen Meeres mit Gründungen auf Melos, Thera, Kreta, ja selbst an der kleinasiatischen Küste (Knidos). Den Apoikiai (Kolonien) dort entsprachen andere im lakonisch-messenischen Gebiet selbst, die Gründung auf Kythera schlug die Brücke zwischen beiden Gruppen. So fanden Spartiatensöhne neuen Landbesitz außerhalb des Bürgerlandes.

Auf lakonischem und messenischem Boden erhielten die Dorier insgesamt die Siedlungen der Vordorier, die zumeist durch mykenische Funde kenntlich sind, diese Städte wurden, nur zum Teil mit dorischen Apoikiai, zu *Perioiken*städten. Sie waren nur vom Königtum Spartas abhängig, dies setzte die Herrschaft des mykenischen Reiches von Lakedaimon fort. Dem Demos der Spartiaten gegenüber waren die Perioiken nicht gebunden. Es gab also keine Herrschaft Spartas über die Perioiken, sondern nur das alte, in parallelen Verhältnissen bei Homer noch kenntliche, aber zu allen Zeiten der griechischen Geschichte der Geltung des Landeskönigtums zugrunde liegende Verhältnis des Königtums zu Poleis seines Gebietes. In sich waren die Perioikenorte selbständig, waren Ackerbauer-, häufiger noch Fischer- (und Piraten-)Orte wie viele andere in Hellas auch, kleine Poleis im Königsgebiet unter einer Landesherrschaft, nicht einem Stadtkönigtum. Die alte Vorstellung, wonach die Perioiken vor allem Handel- und Gewerbetreibende waren, erweist sich als irrig, und vollends unerweislich ist die Annahme, die Perioiken hätten im Dienst der Spartiaten arbeiten, die Gegenstände des Bedarfs, also auch des lakonischen Kunstgewerbes schaffen müssen. Vielmehr stehen Perioiken und Spartiaten zunächst gleichartig nebeneinander, ihre Lebensform ist die gleiche, die Kultur Lakoniens bildet zu allen Zeiten eine Einheit — und nur so, wenn Sparta nicht eine Herrschaft über die Perioiken ausübte, ist es schließlich verständlich, daß junge Spartiaten als Kolonisten sich in den neueroberten Städten ansiedelten.

Im innern Lakedaimon, im Fruchtland des Eurotasbeckens dagegen wurden die vordorischen Siedlungen aufgehoben, hier bildete das Spartiatenland, durch die natürlichen Grenzen des aufsteigenden Gebirges umschlossen, ein einheitliches Landgebiet, ebenso, aber durch die Berge der Vardunia abgetrennt, das Helos,

und dann auch die innermessenische Ebene. In diesen Landstrichen gab es keine Städte, keine Dörfer, nur die Häusergruppen der Heloten.

Nach der Eroberung Messeniens in 20jährigem Kampf, dessen Einzelheiten wir nicht kennen (die Erzählungen vom 1. und 2. Krieg sind ineinander geflossen, ganz sagenhaft und von Dichterhand mit homerischen Motiven umgestaltet), ist diese Ordnung des Landbesitzes abgeschlossen. Das messenische Fruchtland wird zum Spartiatenland. Nur an der Küste bleiben Perioikenstädte bestehen oder werden durch Ansiedlung vertriebener Bundesgenossen Spartas gegründet. Der letzte Akt der spartanischen Expansion ist die Aussendung einer Kolonie nach Tarent ganz am Ende des VIII. Jahrh., wie die antike Chronologie in Übereinstimmung mit der der Funde (mittelprotokorinthische Keramik in den ältesten Gräbern der neuen, auf eine unfern gelegene altachäische folgenden Siedlung) bezeugt.

Der Nachweis der Richtigkeit der antiken Tradition von der Eroberung von Amyklai erst um 800 ermöglicht ein neues Verständnis der geschichtlichen Entwicklung Spartas wie des Charakters seiner Expansion. Zweihundert Jahre lang hat sich der Einwandererzug mit geringem Gebiet, immerhin fast der Hälfte des Fruchtbodens im Eurotasbecken begnügen müssen und nur nach Norden Eroberungszüge machen können. Solange Amyklai nicht genommen, der Besitz Lakoniens nicht gesichert war, konnte das Leben der Spartiaten nur die Züge des Vorläufigen tragen. Gerade dieser Zeit des Wartens, da der spartanische Staat gleichsam ein Notbau ist, ist es zu danken, daß Sparta so viele Elemente urtümlichen Lebens sich bewahrt hat. Als die Erfüllung der Sehnsucht, der Besitz des ganzen Eurotasbeckens, erreicht war, da war die frühe Form durch die Notzeit so fest geworden, daß sie erhalten blieb, war zum Dauerzustand geworden, was Übergangsform des Kriegerlagers vor Amyklai sein sollte. In der voraufliegenden Periode haben wir uns das Leben Spartas nach dem vorzustellen, was wir von den kleinen Orten Kretas wissen. Die urtümlichen Formen des Zusammenlebens der Männer, der freie Zusammenschluß der Jünglinge zur Agelé, die hohe Geltung der Knabenliebe, die sich in Kreta in natürlicher Lockerheit erhalten haben, sind auch für Sparta anzunehmen. Aber das historische Sparta zeigt sie verändert, im politischen Sinn bewußt gestaltet. Die Antike setzt die Umwandlung der Kakonomia in die Eunomia als Werk des Lykurgos vor 800 an. Wir dürfen diese Datierung wieder aufnehmen, weil wir in dieser Reform die Vorbedingung des Erobererzuges nach Süden erkennen. Erst nachdem sich Sparta im Inneren gefestigt hatte, konnte es den Notzustand, die Beschränkung der ersten zwei Jahrhunderte überwinden, sich aufraffen und mit der Eroberung von Amyklai den Besitz von Lakonien entscheiden.

Im Zusammenhang mit der Eroberung von Amyklai steht dann sowohl die für Lykurgos bezeugte Neuaufteilung des Landes — nun des erweiterten Spartiatengebietes — wie die Verkündigung der sog. großen R h e t r a (Plut. Lyk. 6). Diese bestimmt die Einrichtung von Phylen und Oben — sie ist nötig geworden, als Sparta die Siedlung Amyklai sich als 5. Kome einverleibte. Nunmehr werden die Komai zu organisatorischen Gliederungen unter dem Namen der Obai; auf

diese gründet sich die der Rhetra folgende Einrichtung des Ephorats, die durch den Anfang der Ephorenliste ums Jahr 750 datiert ist. Die Reform der drei dorischen Phylen (die auch weiterhin bestehen bleiben) bedeutet die Aufnahme der Amyklaier in den Verband der Bürger. Indem die Rhetra weiterhin das Verhältnis des Spartiatendemos und des Königtums bestimmt, bereitet sie die Schöpfung des Ephorats vor. Ebensowenig wie bei dessen Entwicklung bis zum VI. Jahrh. handelt es sich hier um eine bewußte Beschränkung des Königtums, vielmehr nur um die Anerkennung des bereits bestehenden Nebeneinanders von Königtum und Demos. Der König Spartas ist nicht zum Stadtkönig geworden und damit in den Kreis der Polis hineingezogen, sondern stets König der Lakedaimonier, Herrscher des Landgebietes von Lakedaimon geblieben, in Sparta aber — ähnlich dem Tagos der Thessaler, aber mit erblicher Anerkennung — nur Heerkönig gewesen. Die Führung der Spartiaten hat das Königtum nur im Krieg. Im Frieden und daher in allen Dingen der Innenpolitik hat sie das Kollegium der fünf Ephoren, ursprünglich der Aufseher der Bürger der fünf Obai. Königtum und Ephorat stehen von da ab gleichberechtigt nebeneinander. Erst als das Königtum in Kleomenes seine Macht zur Tyrannis steigern will, tritt das Ephorat beschränkend in Wirksamkeit. Erst von da ab, also erst im V. Jahrh., entwickelt sich das Ephorat zur unumschränkten Macht in der Leitung des spartanischen Staates. Die Rhetra hat also nicht eine Opposition vorbereitet, eine Beschränkung der Königsmacht geschaffen. Ihr Sinn ist vielmehr hier ebenso wie in der Umgestaltung der Komai und Phylen nur dieser: die staatlichen Organisationsformen, die Politeia bewußt zu machen. Die Rhetra bedeutet nicht Revolution, sondern Anerkennung des schon Bestehenden in neuer politischer Form. Versteht man sie so, dann erweist sie sich deutlich als Abschluß des lykurgischen Reformwerkes. Auch der Sinn der Umgestaltung der urtümlichen dorischen Stammessitten ist die Erhebung zur Bewußtheit politischer Geltung. Durch sie wird in die Jugenderziehung der Zwang der Altersklassen vom 8. Jahr ab, aber auch der Gedanke des Eigenwertes der Jugend mit jugendlichen Führern eingeführt, wird aus dem Zusammenleben der Männer aus Gewohnheit das Zusammenspeisen als Pflicht, wird aus dem natürlichen Sozialismus, der Gemeinwirtschaft der Einwanderungszeit bei der Neuaufteilung des Landes die staatliche Bindung des nunmehr entstehenden Privateigentums durch die gleiche Abgabe für die Syssitien, und wird schließlich aus der Verehrung der Erfahrung aller Greise die Geltung der Behörde der 30 Gerontes aus den drei Phylen.

Die Datierung dieses Reformwerkes hat in der neuesten Forschung erheblich geschwankt. Nachdem wir aber die Bedeutung der Einnahme von Amyklai für die Geschichte des dorischen Lakoniens erkannt haben, ordnen sich seine Maßnahmen leicht in die Entwicklung Spartas ein, teils als Vorbereitung zum Eroberungskampf — so die Politisierung der Nomima, das eigentliche Werk eines Lykurgos, gewiß einer historischen Gestalt von weitschauender Tatkraft —, teils als notwendige Regelung nach der Entscheidung — so die Landaufteilung, die Gebote der großen Rhetra, schließlich die Einsetzung des Ephorats. Deutlich hebt sich von

der Zeit der Stagnation der Einwanderung, der Kakonomia, eine Zeit drängenden Lebens, der Expansion nach außen, der Neugestaltung im Innern ab — an ihrem Ende ist der spartanische Staat als Polis abgeschlossen.

Die Erkenntnis dieser Epochengrenze findet ihre Bestätigung bei der Betrachtung der lakonischen Kunst, und indem diese wiederum dieselben Entwicklungsphasen, dieselbe Dynamik aufweist, zeigt sie die lange als problematisch betrachtete Einstellung der Spartiaten zur Kunst, ihre normgebende Anteilnahme an der Gewerbetätigkeit ihrer Heloten. In die Zeit der Eroberungskämpfe fällt die Erbauung des ersten Tempels der Orthia, als eines der ältesten auf dem griechischen Festland überhaupt nachweisbaren. In der Einfachheit seiner Konstruktion, der Kleinheit der Ausmaße, aber auch als Denkmal erfinderischen Handwerks trägt er die Merkmale, die der Keramik Spartas zu allen Zeiten eigen sind. Der Sinn für Tektonik, praktische Formen, klare und einfache Verzierung — man denke an die spartanischen „Erfindungen" bei der Würdigung Spartas durch Kritias —, vor allem aber Schlichtheit in Zahl und Ausführung der Ornamente sind bleibende Kennzeichen der lakonischen Kunst geworden. Gegenüber ihrer anfänglichen Überschätzung und der Annahme der Beeinflussung durch den ionischen Osten ist bei näherer Betrachtung alles Erhaltenen der Grundzug praktischer Einfachheit und Klarheit deutlich geworden. Die spartanische Kunst auf allen Gebieten, in der Baukunst (man denke an die Erfindung des lakonischen Dachsystems), der Töpferei, der Schnitzerei in Elfenbein und Knochen, noch der Reliefplastik des späten VI., frühen V. Jahrh. entspricht nach ihrem Charakter unserer Kenntnis der dorischen Stammesart, der spartanischen Sitten. Und stellen wir schließlich fest, daß im Tempelbau wie in der Übernahme orientalischer Motive in der Schnitzkunst Sparta allen anderen Plätzen des Festlandes vorangeht, so offenbart sich darin dieselbe frühe Reife schöpferischer Gestaltung, wie wir sie als Grundzug der politischen Geschichte feststellen können. Die Annahme bleibender Überfremdung der spartanischen Kunst durch östlichen Einfluß läßt sich als irrig erweisen. Gewiß hat Sparta früh orientalisierende Motive, von Rhodos und Kreta übermittelt, aufgenommen, eine ähnliche Aufgeschlossenheit wie Kreta gezeigt, aber noch merkbarer als dies hat es alsbald das fremde Gut durch die ererbten Kräfte des geometrischen Stils umgestaltet, ja die eigentümliche Drastik, die allen spartanischen Darstellungen anhaftet, bewährt gerade am Anfang in der Auseinandersetzung mit fremdem Einfluß ihre Kraft. Dem entspricht es, daß auch in der Keramik der orientalisierende Stil in Sparta nicht zur Herrschaft kommt; die Auflösungserscheinungen des subgeometrischen Stils sind spärlich, und der neue protolakonische Stil der orientalisierenden Epoche (Laconian I und z. T. parallel Laconian II der Ausgräber) bedeutet eine Zurückwendung zu den Grundelementen des geometrischen Stils, der Abfolge von Reifen und Zonengruppen, nur der Sinn für Farbigkeit ist das Neue. Die entscheidenden Jahrzehnte der Ausbildung dieses Stils sind wie die der Elfenbeinplastik jene Zeit der Kämpfe, der stärksten innen- und außenpolitischen Anspannung. Gleichzeitig belebt die Neugestaltung der Jugenderziehung die alten Kulte.

Die Chöre und Agone, die kriegerischen Tänze und Scheinkämpfe, denen die Übungen der Knaben in der Agogé gelten, sind ja nicht Selbstzweck, Agonistik und Gymnastik nicht nur Inhalt der Erziehung, sondern Gottesdienst; diese religiöse Grundhaltung der lakonischen Agone lehrt uns die Zahl der lakonischen Feste, die mit Agonen verbunden sind, kennen. Die Überlieferung von der Blütezeit der lakonischen Musik im VIII.—VII. Jahrh. stimmt dazu; die Kultgeschichte des Orthiaheiligtums erlaubt die Ausprägung der neuen Religiosität zu verfolgen bis zu der erneuten Wendung zur Zeit des Tyrtaios, zu dem Eindringen der homerischen Gottesvorstellungen in die lakonischen Kulte.

So entsteht in Gefahren und Kämpfen die spartanische Kunst, die spartanische Religion, der spartanische Staat, das Reich der Lakedaimonier.

Die Periode, die auf die Zeit der Eroberungen folgt, im wesentlichen das Ende des VIII. und zwei Drittel des VII. Jahrh., also zwei Generationen umfassend, ist eine Zeit ruhiger Entwicklung, die weder in staatlicher Formung noch auf dem Gebiet der Kunst und Religion Neues hervorbringt — es ist die Zeit, deren Leben wir aus den Gedichten Alkmans kennen. Man hat sie als die Zeit des Nachlassens der dorischen Spannkraft, ja der sozialen Gegensätze angesehen und an ihr Ende eine bewußte Rückwendung zur älteren Ordnung angesetzt. Wir deuteten schon an, daß das, was Alkman berichtet, nicht in Gegensatz steht zu den Grundformen des spartanischen Lebens, daß eine wirtschaftliche Differenzierung, wie er sie zu kennen scheint, sehr wohl schon in dieser Zeit sich angebahnt haben kann, daß sie aber nicht durch Einrichtung eines Staatssozialismus aufgehalten worden ist. Politisch gefährlich konnten Unterschiede des Besitzes erst werden, wenn das Land der Spartiaten nicht mehr ausreichte zur Trophé — das trat aber erst im IV. Jahrh. ein. Bezeichnend ist jedoch, daß vorher einmal schon Unzufriedenheit laut wurde, der Ruf nach Neuaufteilung des Landes sich erhob — das war gerade in der Zeit, als der 2. messenische Krieg den Besitz Messeniens unterbrochen hatte. Nach dessen Wiedergewinnung hören wir nichts mehr von solch revolutionären Bestrebungen. Jedenfalls aber ist das VII. Jahrh. keineswegs eine Periode des Glanzes, sondern der Ruhe, der Übersättigung. Es wird deutlich, daß die großen schöpferischen Leistungen nur in der Zeit des Kampfes entstehen. Die Abfolge der Perioden entspricht der Geschichte des Landbesitzes: nachdem der Landhunger, der die Spartiaten bis an die Grenzen Lakoniens und Messeniens und darüber hinaus nach fernen Kolonien getrieben hatte, befriedigt war, trat kultureller Stillstand ein. Die politischen Kräfte entspannten sich, und erst neue Gefährdung des Landbesitzes schuf neue Dynamik — so ist Sparta im VII. Jahrh. auch nicht über die erreichten Grenzen hinausgekommen. Erst die neue Anspannung bewirkt auch weitere Eroberungen.

Mit dem Ausbruch des 2. messenischen Krieges erwacht Sparta aus seiner Lethargie. Mit flammenden Worten treibt nun Tyrtaios die Spartiaten zum Kampf, er weist sie auf die Grundlage ihres Lebens, die Geltung der Hörigkeit hin, erinnert sie an das Alter ihrer geheiligten Staatsordnung, wie sie in der Rhetra festgelegt, von Delphoi anerkannt worden sei. Wie wenig später die Euno-

mia-Gedichte Solons durchzieht seine Dichtungen der Glaube an die Mission des Dichters, an die alte Macht, die alte Eunomia, an die Areté der Vorfahren zu erinnern — es ist keine Neugründung des Staates, sondern eine Erinnerung an seine alte heilige Form, die es zu wahren gilt.[11]) Wie Hektor seiner Vaterstadt verbunden, wie ein homerischer Held die Phalanx der Krieger ordnend, in homerischen Feldherrnreden mahnt er die Spartiaten, und sie haben seine Sprache, seine Gedanken, die den jüngeren Teilen der Iliasdichtung gleichzeitig sein mögen, verstanden, ja die allgemein-hellenische Macht der homerischen Dichtung hat sich hier selbst im Lande eines selbständig ausgeprägten Dialekts zuerst bewährt.

Wiederum ist die Zeit des Kampfs der Beginn einer neuen Blüte auf allen Gebieten. Jetzt beginnt der eigentliche lakonische Stil mit seiner frühlakonischen ersten Phase (Laconian II und III der Ausgräber) sich zu entfalten, neue Tempel entstehen in ganz Lakonien, die spartanische Plastik prägt ihre eigene Art aus in großen Steinskulpturen wie in Terrakotten und Bronzestatuetten, selbst die Schnitzkunst klingt noch in einer durchaus bodenständigen Gattung von Figuren polostragender Göttinnen aus. Der 2. messenische Krieg markiert den Einschnitt der Blütezeit Spartas, seiner Geltung in ganz Hellas. Bald darauf, nach der Entstehung neuer Tempel auch in Sparta selbst, erreicht die spartanische Kunst ihre Akmé — es ist die Zeit des spartiatischen Erzgießers, Architekten und Hymnendichters Gitiadas, die Zeit der Arkesilas-Schale, die Zeit, in der von der lakonischen Kunst sich Tochterwerkstätten in Tarent, wohl auch in Kyrene, abzweigen, da der Export lakonischer Keramik beginnt. Gleich nach dem Krieg zeigt sich das Ansehen Spartas auch in Olympia, lakonische Baumeister errichten das 3. Heraion (um 600), das Herakultbild ist lakonische Arbeit. Nun sucht Sparta seine Macht zu erweitern. Ein Angriff auf Tegea mißlingt, dagegen wird die Kynuria nunmehr dem geschwächten Argos abgenommen. Damit wird das Ende der spartanischen Ausbreitung erreicht, doch bedeutet das keineswegs den Anfang einer Wendung nach innen. Jetzt setzt die Wirkung Spartas in anderer Weise ein: Nachdem die Landeroberung abgeschlossen, die volle Autarkie bis zu den Grenzen erreicht, somit die Polis Sparta an ihr Ziel gelangt ist, beginnt die panhellenische Geltung Spartas wie auf dem Gebiet der Kunst, so in der Welt der zwischenstaatlichen Beziehungen.

Es ist die Zeit des peloponnesischen Bundes. Die Staaten der Peloponnes fühlen sich durch gemeinsame Kämpfe bei jeder neuen Kriegsgefahr an Sparta gebunden, erwarten seine Hilfe, fügen sich seinem Befehl in freiwilliger Anerkennung, ohne daß diese Symmachie eine staats- oder völkerrechtliche Bindung darstellen kann[12]). Es ist die Zeit von Spartas Prostasie in der Peloponnes, dann in ganz Hellas, aber der Gedanke an Landbesitz, an Landesherrschaft ist nun aufgegeben, Sparta erhält seine Größe, aber es erweitert seine Macht nicht mehr.

---

11) W. Jaeger, Tyrtaios über die wahre ἀρετή, Sitz.-Ber. Bln. '32; Paideia I, '34, 125ff., der Tyrtaios vor allem als Reformer charakterisiert; dagegen vgl. die allgemeinen Ausführungen zum hellenischen Ideal der ἀρχαία παιδεία und πολιτεία bei Joh. Schmidt, Paideia, Volk im Werden '34, 301ff.

12) Schaefer, Staatsform und Politik. '32, 67ff., 251ff.

Auch jetzt, in der Wendung zur Konservativität, ist die Geschichte des Landbesitzes der Spartiaten die Geschichte ihrer Politik.

Nun kommen Fremde nach Sparta als Baumeister (Theodoros von Samos, Bathykles von Magnesia), tritt Sparta in Beziehungen zum Lyderkönig Kroisos, schließlich zu Samos. Damit überschreitet es in der etwa um 560 einsetzenden Epoche als erster griechischer Staat die Grenzen, die die Eigenart der Polis gesetzt hat, und in diesem Sinne bedeutet der Abschluß der Eroberungszeit in der Tat — und wiederum der Blütezeit der Kunst entsprechend — eine Akmé, eine Wandlung, Abkehr vom archaischen Sparta, das groß wurde, indem es seine politische Form und Landesherrschaft in Einklang brachte. Die Prinzipien, die der spartanische Staat in sich selbst verwirklicht hatte, die Formen der politischen Bewußtheit, wendet er nun in der zwischenstaatlichen Politik an. Sparta wird der Wahrer der Eunomia der oligarchischen Verfassung gegenüber den Tyrannen, die Einrichtung und Erhaltung der Oligarchie wird sein Programm, schließlich noch im peloponnesischen Krieg die Proklamation der Autonomie als Form des autarken Staates der archaischen Zeit das Mittel seiner Propaganda. So ist in tieferem Sinne die spartanische Politik nun rückwärts gewendet, während sie zur panhellenischen Geltung fortschreitet. Spartas Programm wird der Konservativismus. Seiner Anerkennung entspricht die Auffassung Spartas in den Schriften, die Spartas Verherrlichung dienen. Auch diese sehen in Sparta wesentlich die Züge des Konservativismus, feiern Sparta, weil sie sich der anbrechenden neuen Zeit, der Herrschaft der attischen Demokratie widersetzen wollen.

Sparta erlebt den größten Sieg seiner Geltung, als sich alle perserfeindlichen Staaten um es zum Bunde zusammenschließen, und die Kämpfe von 480/79 sind Siege Spartas. Aber schon gibt Sparta gleichsam der griechischen Politik nur die Form, während das Athen des Themistokles sie mit seinem Inhalt erfüllt. Der Tag von Thermopylai ist der letzte Höhepunkt der spartanischen Geschichte. Bald darauf, und erst recht nach dem katastrophalen Erdbeben von 464 muß Sparta darauf bedacht sein, die Zahl seiner Bürger zu erhalten, ihr Leben zu schonen.[13]) Wieder bringt ein messenischer Krieg die Wendung — und nun ist's die endgültige Wendung zum Abstieg. Indem gleichzeitig Athen zur panhellenischen Geltung nicht nur seiner Politik, sondern auch seiner Kultur aufsteigt, wird die Kluft zwischen Athen und Sparta immer breiter, dem Betrachter in der überrasch vorwärtsstrebenden Stadt der παίδευσις τῆς Ἑλλάδος erscheint Sparta bald erstarrt, rückständig, fremdartig, so wird die literarische Beschreibung Spartas zur Feststellung des Sonderbaren, wird der spartanische Konservativismus Erscheinung des Niedergangs. In Sparta selbst vollziehen sich folgenschwere Wandlungen, die Grenze zwischen Spartiaten und Perioiken im Heer wird aufgehoben, die Macht des Königtums beschränkt, die Erhaltung der Bürgerzahl erfordert eine zögernde Politik der Zurückgezogenheit. Die panhellenische Geltung ist nur noch Form. Im Peloponnesischen Krieg erfüllt sie sich noch einmal mit Macht, aber es ist wohl die Schwungkraft einzelner Spartiaten, nicht die Stärke des

13) Ziehen, Hermes 68, '33, 218ff.

spartanischen Staates, die das zuwege bringt. So hat die neue spartanische Hegemonie keine Begründung mehr, ausländische Hilfe hält sie und vermag sie zu stürzen. Die Siege des Epameinondas vernichten dann auch die äußere Form. Nach der Einrichtung des messenischen Staates und seiner Erweiterung durch Philipp von Makedonien 338 ist Spartas Raum eng und klein geworden.

Der außenpolitischen Entwicklung entspricht die im Innern: die Zeit der größten künstlerischen Geltung ist auch schon die des beginnenden Niedergangs in der 2. Hälfte des VI. Jahrh. Die Kunst des Joners Bathykles (um 520) bleibt ein Fremdkörper, dessen Art nicht mehr angeeignet werden kann. In der Reihe der spartanischen Reliefs mit den Darstellungen der Hinterbliebenen Verstorbener vor den Hadesgottheiten endet die lakonische Kunst. Die Zeit dieses Ausklangs ist die jener Entwicklung, durch die Athen sich aus den Fesseln des Archaischen befreit, während Sparta, jedoch mit den meisten anderen Staaten, darin zurückbleibt. Wie für Athen das Jahr 461, so bedeutet für Sparta das Jahr 464 die Epochengrenze: jetzt vollendet sich der Niedergang. Die Bewußtheit der politischen Wirksamkeit, die in Sparta so früh erwacht war, bleibt auch jetzt erhalten. Wie sie die panhellenische Politik nach außen trägt, so erhebt sie nach innen den Zustand des Konservativismus, den die Überflügelung durch Athen bewirkt hat, zum Programm. Nun beginnt die Erstarrung Spartas im Innern, die Verkrampfung des spartanischen Kosmos. Die innere Entwicklung geht völlig der des Spartabildes der Athener parallel.[14]) Im Zusammentreffen von Agesilaos und Xenophon findet das seinen symbolhaften Ausdruck.

Wie die Verherrlichung Spartas, so überdauert auch der spartanische Konservativismus die Katastrophe von 362. Sparta hat die Erschütterungen der Alexanderzeit als einziger Staat überstanden, allein dem Reich Philipps, Alexanders und der Diadochen dauernden Widerstand entgegensetzen können, bis es in inneren Unruhen zusammenbrach. Diese wiederum, so revolutionär das Auftreten des Agis und Kleomenes wirken mußte, waren doch retrospektiv, ihr Ziel die Wiederherstellung der wirtschaftlichen Basis des lykurgischen Staates. Nach dem Sturz des Königtums Kleomenes III. setzt sich das Nebeneinander konservativer und hellenistisch-zeitgemäßer Strömungen fort. In der Erhaltung der Selbständigkeit — ein Ziel, das auch den sog. Tyrannen das Recht gibt, Könige genannt zu werden — und im Widerstand gegen den achäischen Bund äußert sich noch immer das alte Selbstbewußtsein. Sparta wird der erste griechische Staat, der die Hilfe der Römer anruft, so erreicht es im Verhältnis zu diesen eine Entsprechung zu seiner Stellung gegenüber dem Alexanderreich. Unter römischem Schutz kehrt es, nunmehr — seit Augustus — auf das „hohle Lakedaimon" beschränkt, zu den Sitten seiner Vorfahren zurück, nimmt spielerisch lykurgische Staatsordnung, lykurgische Erziehung wieder auf. Wie seine Verherrlichung in der griechischen und noch der römischen Staatslehre unsterblich wird, so erhält es seine Eigenart hinein in die Zeit, da die Antike zu ihren Ursprüngen zurückkehrt, die neue Kultur des griechischen Ostens das Aufblühen von Byzanz vorbereitet.

14) Vgl. meine Rezension von Ollier, Le mirage spartiate. Deutsche Lit.-Zeitung. '35, 1508ff.

Fides: Gregor VII. und das germanisch-christliche Reich.

Von

Hellmut Kämpf.

Fragt man nach der Grundkraft des geistigen und staatlichen Daseins des frühen Mittelalters, so wird man sie am umfassendsten finden in der Fides, dem Glauben — zugleich aber auch der Treue —, der seit Paulus den Bau der Kirche trägt, und mit dessen Stärke und Schwäche alle im Irdischen auf den himmlischen Bereich hinweisenden Kultformen und -bilder gültig oder entwertet sind. Eine Religion der Supertranszendenz kann ihrem Wesen nach an keine irdische Norm gebunden sein, d. h. ist angewiesen auf den Glauben, dessen Blick von keinem sinnlichen Bild gebunden werden kann, höchstens geleitet, und in dem dem Glaubenden die Masse und das Werkzeug zur Bewirkung der nicht unmittelbar göttlichen Welt gegeben sind. Für die Geschichte des Staates und Geistes in der Zeit des germanisch-deutschen Mittelalters bis zum Antritt der Staufer ist nun grundsätzlich bedeutsam: daß das Wort Fides noch eine andere Grundbedeutung hat: die der Treue des Mannes seinem Herrn gegenüber. Die Spannung zwischen diesen beiden Wortbedeutungen, dem auf das Jenseits ausgerichteten Glauben und der nur in der diesseitig-leiblichen Verwirklichung möglichen Treue, kann als Sinnbild für Inhalt und gestaltendes Prinzip der hochchristlichen Zeit angesehen werden.

Wir haben nun die Aufgabe: in bestimmten politischen und religiösen Vorstellungsreihen und Plänen der Geschichte des Wortes Fides und seiner Inhaltswandlungen nachzugehen, um an ihr einen Leitfaden zu finden für unsere Frage: in welchen Formen im hohen Mittelalter staatliche Gestaltung auf Grund eines supertranszendent-geistlichen Prinzips denkbar und möglich schien.

Wir gehen dabei aus von dem „Dictatus Papae" Gregors VII., einer Sammlung von 27 Grundsätzen der Politik dieses vielleicht größten, gewiß aber leidenschaftlichsten Papst-Weltherrschers, die sich in seinem auf uns gekommenen Originalregister eingeschoben findet zwischen zwei Briefe aus dem Frühjahr 1075, und deren Autentizität mit diesem Überlieferungsbefund nachgewiesen ist.[1])

1) Dieser Aufsatz enthält manche stark vergröbernden Formulierungen. Sie wollen nicht als gemäße Umschreibungen bestimmter geschichtlicher Einzelerscheinungen verstanden werden, wohl aber war es die Absicht des Verfassers, in einer umrißhaften Skizze einige Linien aus dem Gesamtbilde einer geschichtlichen Umbruchszeit herauszuzeichnen — in vollem Bewußtsein, daß vieles noch eingehendster Sonderuntersuchungen bedarf. — Der „Dictatus papae" fand seine maßgebende wissenschaftliche Veröffentlichung in E. Caspars Ausgabe des Registers Gregors VII. (MG Epist. sel. II, 1, p. 202ff.). In den Anmerkungen sind nur die nötigsten Quellennachweise gegeben, auf Literaturzitate wurde aus räumlichen Gründen fast vollständig verzichtet. Statt dessen seien hier die wichtigsten der zu Rate gezogenen Neuerscheinungen genannt: A. Dempf, Sacrum Imperium, Mchn. '29. — G. Tellenbach, Libertas, Stgt. '36. — K. Hofmann, Der „Dictatus papae" Gregors VII. Eine rechtsgeschichtliche Erklärung, Paderborn '33. — A. J. Macdonald, Authority and reason in

I.

DP 1: „Die römische Kirche ist allein vom Herrn (Jesus Christus) gegründet." Dieser Satz hat auf den ersten Blick vielleicht nicht so viel Erstaunliches an sich, besonders da für uns der Begriff „römische Kirche" eindeutig ist und sich auch in unserem geschichtlichen Bewußtsein längst die Gültigkeit der Matth. 16, 18 überlieferten Einsetzungs- und Gründungsworte Christi durchgesetzt hat. Mit diesem ersten Satz des DP war aber für Gregor VII. und seine Helfer zweierlei damals grundsätzlich Bedeutendes ausgesagt:

1. Die römische Kirche hat ihren Ursprung aus Gott, d. h. von keinem Menschen, etwa einem Kaiser, auch von keiner Synode; und damit ist sie Institution und Werkzeug dessen, der so weit der Welt überlegen und übergeordnet ist wie die Seele dem Leib.

2. wird in diesem Satz endgültig der alleinige Primat der römischen Kirche behauptet — gegen Byzanz oder die allerdings wenig geltenden Patriarchate des Ostens. Petrus Damiani — Mönch, Asket, einer der Träger der vor- und frühgregorianischen Reform, später auch Kardinalbischof und Führer des Kardinalkollegs — hat diese Behauptung einmal noch deutlicher umschrieben:

... „die Bischofs- und Patriarchensitze ... hat bloß ein König oder Kaiser oder sonst ein ‚homo purus' eingerichtet (instituit) ... die römische Kirche aber hat allein ER gegründet (fundavit)."[2])

So wird nicht nur der geistliche Primat der Kirche überhaupt festgelegt, sondern auch die Vormacht Roms vor allen anderen „Kirchen".

An die eben zitierten Sätze — einer Rede, die Petrus Damiani im Auftrage Nikolaus' II. auf der Synode zu Mailand 1059/60 hielt — anschließend heißt es weiter:

„Die römische Kirche aber gründete Gott allein und errichtete sie über dem Fels des Glaubens, der nun bald aufkeimen sollte (super petram fidei mox nascentis) — Gott, der dem heiligen Schlüsselträger des ewigen Lebens die Rechte zugleich der Welt- wie der Himmelsherrschaft übertrug."

In diesen Worten sind in sehr charakteristischer und bemerkenswerter Weise die beiden biblischen Grundstellen des römisch-katholischen Primatsanspruchs verbunden: in Matth. 16, 18 ist Petrus der Fels, der die Kirche tragen soll; und Luc. 22, 32 sagt Christus zu Petrus: Ich aber habe für dich gebetet: daß deine Fides nicht schwach werde — und du, der du einmal fest wurdest, stärke du nun deine Brüder.

Deutlich ist hier die Gründung der Kirche auf die Person Petri ausgesprochen — in den angeführten Worten des Petrus Damiani aber ist nicht der Jünger,

the early middle ages, Oxford '33. — J. Geiselmann, Die Eucharistielehre der Vorscholastik, Paderborn '26. — G. Ladner, Theologie und Politik vor dem Investiturstreit: Abendmahlsstreit Kirchenreform Cluni und Heinrich III., Wien '36. — P. Fournier-G. Le Bras, Histoire des Collections canoniques en Occident depuis les Fausses Décrétales jusqu'au Décret de Gratien, 2 Bde. Paris '31/32.

2) MG Lib. de lite I 78.

sondern die allgemeinere Kraft der Fides der Fels, Petrus und die Fides erscheinen getrennt. Wir wollen das vorerst im Gedächtnis behalten. In dieser Verabsolutierung der Fides bahnt sich letztlich die Gleichsetzung von Fides und ecclesia an, damit aber auch die Auffaugung jeder Fides in die ecclesia; aber — wie gesagt — Fides heißt auch die staatlich-lehensrechtliche Treue!

DP 2: Im zweiten Satz des DP „Nur der römische Pontifex hat das Recht, sich ‚universal' zu nennen" wird nun aus der besonderen Würde, die der römischen Kirche von ihrer Gründung her eignet, die innerkirchliche Konsequenz gezogen: und zwar gegen den Anspruch des byzantinischen Patriarchen, der eigentlich universale Herrscher der Kirche zu sein. Leo IX. hatte dem Michael Kerullarios das Recht auf diesen Ehrentitel bestritten:

„Wem nach Christus Jesus könnte dieser Name eher anstehen als den Nachfolgern Petri?"[3])

Gregor VII. nun trug sich mit dem Gedanken einer Union der im Schisma verfeindeten Kirchen, daher seine — allerdings unpolitische — Betonung, daß nur Einer den Titel „universalis" tragen dürfe. Die spätere Kirche hat, als die Unionsverhandlungen mit Byzanz endgültig gescheitert waren, keinen Wert mehr auf einen Namen gelegt, der ihrer Macht nichts Bedeutenderes mehr zutrug: als man das Gefühl dafür verloren hatte, daß im Namen und Titel auch die Sache und der reale Rang mit seinen Rechten gegeben sei, nahm Gratian in sein „Decretum" den Satz auf: „Universalis soll sich aber auch nicht einmal der römische Pontifex nennen."

Der 11. Satz des DP bringt dann die liturgische Ergänzung zu dem Anspruch auf den Titel „universalis".

DP 8: Hat Christus — wie Petrus Damiani erläuternd sagte — dem ersten Papst Petrus die Herrschaft auf Erden wie im Himmel mit der Binde- und Lösegewalt übertragen, und ist der römische Pontifex der einzige, der rechtmäßig die Weltuniversalität für sich beanspruchen darf, so ist die nächste politische Forderung: daß der Papst auch de facto Weltkaiser sei, der „christus Domini", der Gesalbte des Herrn. Diesen Anspruch formuliert Gregor VII. im 8. Satz des DP: „Allein der Papst hat das Recht, die kaiserlichen Insignien zu tragen." — Quellenmäßig geht dieser Anspruch zurück auf die Konstantinische Schenkung (§ 14), auf die sich Gregor VII. aber wohlweislich in allen seinen Briefen nie beruft — wie leicht hätte ihm auch einer antworten können: diese Schenkung stamme von einem Kaiser, also habe der Kaiser doch höhere Rechte als der Papst! Dafür mag Gregor VII. eine „unverfänglichere" Quelle vorgeschwebt haben: das durch Tradition geheiligte „Dekret des Melchiades", das in der Fälschung der Pseudoisidorischen Dekretalen die Konstantinische Schenkung einleitet: dort heißt es: Christus habe das Papsttum zum Kaisertum erhöht; und damit ist die Schenkung Konstantins nur eine Rückgabe usurpierter Rechte. Tatsächlich haben wir denn auch aus der Zeit unmittelbar vor Gregor VII. Berichte, daß die Päpste Kaiser- und Königsinsignien trugen: Benzo von Alba

3) Mansi 19, 640.

berichtet von der Krönung Nikolaus' II.: die Tiara sei mit einem Königs- und Kaiserreif geschmückt gewesen und habe die Inschrift getragen:

Corona regni de manu Dei
Diadema imperii de manu Petri.[4])

Und nach dem gleichen Chronisten wurde Alexander I. 1061 gekrönt „quasi rex in synodo".

DP 9: Mit einer Wendung gegen Byzanz wird nun im folgenden Satz des DP auch der aus orientalischen Kaiserriten stammende Fußkuß allein für den Papst in Anspruch genommen. Wesentlich ist hier weniger die Tatsache, daß der Fußkuß überhaupt gefordert wird — der Brauch ist nicht neu und findet sich auch u. a. in einem römischen Krönungsordo für den deutschen König —, als daß er allein dem Papst gebühre. Damit erhöht sich der Papst über alle Kaiser — hier vornehmlich über den byzantinischen: Otto von Freising weiß noch von Gregor VII. zu berichten: der habe Rudolf von Schwaben das Diadem gegeben mit der Inschrift

Roma dedit Petro, Petrus diadema Rodolfo.[5])

Mag auch die römische Kaiservorstellung (daß Petrus sein „Kaisertum" von Rom habe) staufische Interpretation sein, richtig ist gewiß, daß Gregor VII. in sich das Recht fühlte, als Weltherrscher aufzutreten und Fürsten erst zu schaffen. — Und mit dem stimmt denn auch die ergänzende liturgische Bestimmung des 10. Satzes des DP überein: daß nur der Name des Papstes in den Gebeten der Kirche zu nennen sei, nicht also der Name des Kaisers oder des Königs, für deren Sieg über die Heiden z. B. im Karfreitagsgebet gebetet wurde. So sind denn auch die Fälle häufig, daß im Jahrhundert des Investiturstreites in den Meßbüchern die Namen der Fürsten getilgt wurden — gerade so wie 200 Jahre später zur Zeit des Interregnums, da sich ein deutscher Kleriker beklagt: er habe beim Messelesen in Rom im Missale den Namen des Kaisers ausradiert gefunden. — Und noch deutlicher wird die Schärfe der Scheidung der Geistlichen von allen Laien infolge der Erhöhung des Papstes über den Kaiser und infolge der christlichen Grundwertung des niederen Leibes, der der Seele unterworfen sei, wenn Gregor VII. in einem Brief sagt: auch die niedere Weihestufe der Exorzisten stehe über dem Kaiser. Wesentlich war schon nicht mehr der geistliche Mensch — denn auch der Kaiser empfing ja bei seiner Krönung die drei ersten Weihen! —, wesentlich war im Denken Gregors und seiner Helfer das vom Menschen gelöste Prinzip des „Geistlichen an sich" — gerade so wie Petrus Damiani die Fides und ihren vornehmsten Träger trennte.

DP 22: Eine Folge nun aus dieser grundsätzlichen Höherwertigkeit des geistlichen Prinzips ist die im 22. Satz des DP ausgesprochene Unfehlbarkeit der Kirche: „Die römische Kirche irrte nie und wird auch in Zukunft nie irren nach dem Zeugnis der Schrift." Dieser Satz hat seine Grundlage in dem schon zitierten Lukaswort, in dem Christus dem Petrus die geistliche Sorge für den Glauben

4) MG SS XI 672. 5) Gesta Frid. I 7.

der Brüder überträgt; doch so wie der erste Papst und die Fides als außermenschliches Prinzip auseinandergetreten sind, ist auch hier der Träger der geistlichen Unfehlbarkeit nicht ein Mensch, der Papst, sondern die Kirche, die — wie noch darzutun sein wird — sich bereits auf dem Wege zur juristischen Institutionalisierung befindet. Und doch ist es bemerkenswert, daß dieser Satz anscheinend den unmittelbaren Nachfahren Gregors VII. verdächtig und unangenehm war: eine wenig spätere Sammlung ähnlicher kirchlicher Leitsätze, die anscheinend aus den Kreisen des gallischen Episkopats stammt, spricht nur von der Rechtsautorität des römischen Stuhles, nicht aber von der Unfehlbarkeit in Lehrfragen, gesteht sogar — zugunsten der herkömmlichen Lehrautorität der Synoden — ein, daß selbst ein Papst irren und Häretiker sein könne [6]): Ein deutliches Zeichen dafür, daß im XI. und XII. Jahrh. die Zeit noch nicht fähig war, den Gedanken einer juristisch-geistlichen Weltherrschaft der Kirche an Stelle einer in den Synoden dargestellten personal-geistlichen Weltherrschaft zu fassen und zu verwirklichen. Anders hat Gregor selbst gedacht und gewollt: ihm folgt aus der Gottunmittelbarkeit und Weltuniversalität der Kirche und aus der weiten Erhabenheit des seelischen über das leibliche Prinzip, wie wir sahen, das geistliche „Kaisertum" dessen, der die Kirche repräsentiert: des Papstes, des „Christus auf Erden", das sich ausdrückt auch in der unbedingten Wahrheitsverbindlichkeit der Kirche, deren Mund er, der Papst, ist.

DP 26: Wie juristisch nun diese funktionale Verbindung des Papstes mit der Einen Kirche verstanden werden kann und wohl auch muß, zeigt der 26. Satz des DP, der auch wieder nur von der Kirche spricht: „Katholisch soll keiner heißen, der nicht mit der römischen Kirche übereinstimmt." Wieder kann uns eine Stelle aus der Rede des Petrus Damiani auf der Mailänder Synode zur Erklärung helfen:

„So ist kein Zweifel, daß, wer einer Kirche ihr Recht nimmt (ius detrahitur), eine Ungerechtigkeit tut; wer aber gegenüber der römischen Kirche das Vorrecht dem Haupt aller Kirchen zu nehmen versuchte, der glitt zweifellos in die Häresie hinab, und wenn der eine sich als ungerecht erwies, so der zweite als Ketzer. Denn die Fides verletzt, wer gegen die Mutter aller Fides vorgeht." [7])

Der letzte Satz ist eigentlich unübersetzbar; denn seine überzeugende „Schlüssigkeit" beruht auf der doppelten Bedeutung des Wortes Fides: höchst deutlich zeigt sich hier, was schon vorhin angedeutet wurde: Die geistliche Glaubens-Fides als das tragende Prinzip der Kirche und ihrer Seelen- und damit Weltherrschaft umfaßt auch die staatliche Fides — die der Germane Treue nennt —, die hier verstanden wird als die Achtung und Folgepflicht gegenüber dem Ius der Kirche.

Auf dieser geistlich-staatlichen Doppelheit der Fides beruht denn auch das ganze Lehenssystem, das Gregor VII. ausbaute — rings um Deutschland — und das hier nur in seinen Jahreszahlen angegeben werden soll:

---

6) Diktat von Avranches: NA XVI (1891) 198.

7) MG Lib. de lite I 78.

Capua — 1073, Spanien — 1073 und 1077, Ungarn — 1074, Rußland — 1075, Korsika — 1077, Dalmatien — 1079, Sachsen — 1081, Provence — 1081.[8])

DP 12: Der Aufbau eines geistlich-staatlichen Lehenssystems von Seiten des Papstes bedeutet nun aber einen Übergriff in die Rechtssphäre des Kaisers, der jedoch gerechtfertigt werden soll durch die ausdrückliche Behauptung des 12. Satzes des DP, daß „der Papst das Recht habe, den Kaiser abzusetzen". Nach allem bisherigen ist die Motivierung dieses Rechtsanspruchs klar: der Papst sieht sich als Hüter der Erbschaft Petri, den „Christus zum Fürsten über alle Fürsten der Welt einsetzte", wie Gregor zu Beginn seines Pontifikates an Sancho II. von Aragon schreibt. Petrus Damiani sagt entsprechend deutlich:

„Da jeder Kaiser zur Schwelle des Papstes eilt, ist der wie ein König der Könige und Kaiser der Kaiser an Honor und Dignitas allen im Fleische Lebenden überlegen."[9])

Mag Petrus Damiani in Honor und Dignitas den geistlichen Klang vor allem betont haben — Gregor VII. setzte sich — gewiß nicht bewußt, aber tatsächlich doch — das Ziel, ihren vollen römisch-staatlichen Sinn und Inhalt zu verwirklichen.

Schon vor der Abfassung des DP hat Gregor VII. zwei Präzedenzfälle zu schaffen versucht für das Recht des Papstes, über Amt und Person der höchsten weltlichen Fürsten zu entscheiden: Unter Alexander II. entschied er den englischen Thronstreit zu Gunsten Wilhelms des Eroberers, dem er ein geweihtes Petersbanner übersandt hatte. Und auch gegenüber Philipp I. erhob er Oberhoheitsansprüche auf Frankreich mit Berufung auf die Augustinische Lehre vom geistlichen Widerstandsrecht gegen einen rex, der zum tyrannus wurde.[10])

Besonders aber haben wir hier von der Absetzung und Bannung Heinrichs IV. auf der römischen Fastensynode des Jahres 1076 zu reden. Wichtig ist für die rechtliche Seite dieser Akte und damit für die Interpretation der Ansprüche des DP die Reihenfolge der Maßnahmen, die Gregor VII. gegen Heinrich ergreift: die erste ist das Verbot der Königsherrschaft, es folgt die Eideslösung der Untertanen, an dritter Stelle erst der Bann! Damit ist das politische Recht des Papstes, einen Fürsten abzusetzen, proklamiert unabhängig von dem geistlichen Recht zu Bannsentenz. Aus diesem politischen Recht zur Absetzung folgt notwendig das Recht, die Untertanen vom Eid zu lösen, wie es der 27. Satz des DP formuliert.

Ehe wir darauf näher eingehen, ist zu erwähnen, welche Wirkung die Sentenzen der Fastensynode in Deutschland auslösten: die auf dem Fürstentag zu Tribur versammelten deutschen Fürsten verlangten von Heinrich die Lösung vom Banne binnen Jahr und Tag — sonst sei der König „iuxta leges palatinas" seines Königtumes ledig. D. h. die Fürsten ignorierten das päpstliche Absetzungsdekret samt der ergänzenden Eideslösung und erkannten nur die geistliche Bannsentenz als zu Recht bestehend an und machten sie zur Grundlage ihres Einschreitens gegen den König, dem von höchster geistlicher Instanz der notwendigste

8) s. Hofmann aO. 142[3]. 9) Migne PL 145, 474. 10) Reg. II 5.

Charakter zur christlichen Herrschaft, die Christlichkeit im kirchlichen Sinne, abgesprochen worden ist. Die deutschen Fürsten verbitten sich damit die Übertragung geistlicher Oberherrschaft auf das weltliche Gebiet und verteidigen so ihr germanisch-staatliches Widerstandsrecht.

Dies der äußerlich-politische Befund, zu dessen geistes- und strukturgeschichtlicher Deutung und Einordnung wir nun etwas weiter ausholen müssen:

II. Strukturwandel der Kirche.

1. Im politischen Programm des Dictatus Papae.

DP 23: Der 23. Satz des DP stellt eine geistesgeschichtlich höchst bedeutsame Behauptung auf: „Der römische Pontifex wird, wenn er kanonisch ordiniert ist, auf Grund und infolge der Verdienste des heiligen Petrus zweifellos heilig . . ." Die Erklärung aus der Tradition und Erfahrung, die Gregor VII. in seinem großen Brief an Hermann von Metz gibt, nämlich: daß

„von Anbeginn der Welt an die wenigsten Fürsten der Länder dieser Erde trotz ihrer großen Zahl heilig gewesen wären — während in einer ununterbrochenen Reihe von römischen Päpsten seit der Zeit des heiligen Petrus beinahe 100 als Heilige verehrt werden . . ."[11]) —

diese Erklärung ist zwar propagandistisch geschickt, besagt aber nichts für die Frage nach Ursprung und Wesen dieser „Heiligkeit", die uns deswegen hier interessiert, weil im frühen und hohen Mittelalter die Welt noch christlich genug war, um aus der Tatsache der Heiligkeit eines Menschen oder einer Institution auch politische Folgerungen ziehen zu können.

Das nächstliegende wäre, daß die Proportion Seele—Leib ihre Entsprechung finden würde in der Proportion heilig—profan. Diese Entsprechung ist aber dogmatisch nicht möglich, da „heilig" nicht gleich „göttlich" ist. Dementsprechend sagt auch Gregor VII. in dem angeführten Brief an Hermann von Metz nur: daß die rechtmäßig ordinierten Päpste infolge der Verdienste des heiligen Petrus besser würden. Auch die Augustinische Anschauung vom Schatz der besonderen Verdienste, die sich in einer von Pseudoisidor überlieferten gefälschten Synodalakte aus der Zeit des Papstes Symmachus findet, hilft uns nicht grundsätzlich weiter.

Dagegen sei hier an eine praktisch-dogmatische Grundfrage nach der Gültigkeit der Sakramente schismatischer Priester, die im Investiturstreit eine bedeutende Rolle spielte, erinnert. Kardinal Humbert von Silva Candida, der extremste und vielleicht wirklich auch folgerichtigste aber unpolitische Verfechter des frühgregorianischen Reformgedankens, schied bei der Behandlung dieser Frage zwischen dem Amt und dem sittlichen Wert des Trägers: sein Denken ging aus von der transzendent-normativen Idee „Priester" und mußte also zur Gültigkeit des Sakraments auch die volle Verwirklichung der Idee „Priester" im einzelnen Träger einer Weihe fordern. — Für Gregor VII. dagegen gilt das, was wir bei der Behandlung des ersten Satzes des DP schon bemerkten: so wie er (und Petrus

11) Reg. VIII 21 (p. 559f.)

Damiani) die Fides als ein von ihrem vornehmsten Träger Petrus zu trennendes Prinzip sieht, so geht in der Frage nach dem Verhältnis von Person und Amt sein Denken aus vom diesseitig-innerweltlichen Amt und seinem objektiv-individuellen Weihecharakter (der jeweils nur in seinem einzelnen Träger sichtbar wird): denkt Humbert platonisch von der Idee her, so Gregor VII. aristotelisch von der empirischen Wirklichkeit her — und dieses Denken ist ihm möglich infolge seines mystischen Gefühls einer inneren Verbundenheit mit dem Apostelfürsten und ersten Papst Petrus, dessen schönstes Zeugnis das Gebet ist, in dem er die Absetzung und Bannung Heinrichs IV. ausspricht. Dieser auf das christlich-religiöse Prinzip übertragene[12]) Aristotelismus Gregors erklärt nun auch seinen Satz von der Heiligkeit jedes Papstes, d. h. jedes jeweiligen Trägers des Papstamtes. Ganz grob sagten die Pseudoisidorischen Dekretalen[13]): Jeder Papst sei heilig — und wenn es bei ihm persönlich nicht zur Heiligkeit ausreiche, so genüge ja die Heiligkeit seines Vorgängers.

DP 19: Ist nun der Papst in solcher Weise „heilig", so ist der 19. Satz: „der Papst dürfe von niemand gerichtet werden", nur folgerichtig. Schon der Primat des Geistlichen über das Weltliche vermag nach Luk. 6,40 („Der Schüler ist nicht über dem Lehrer") oder Matth. 10, 24 („Nicht ist der Schüler über dem Lehrer, noch der Knecht über seinem Herrn") die passive Exemption des Papstes von jedem Gericht nahe zu legen. Wir brauchen hier nicht den kanonistischen Varianten dieses Satzes nachzugehen — nur die zentrale Stelle aus der Kanonessammlung des Deusdedit: „Dem Kaiser ist es nicht erlaubt, über Päpste zu urteilen"[14]) sei hier erwähnt; denn sie führt uns wieder auf die Frage nach dem inneren Strukturwandel der Kirche: Nach seiner zweiten Bannung erhob Heinrich IV. in einem Brief an die Römer feierlich Protest gegen den Anspruch des Papstes, Herr allen Rechts zu sein, der jede weltliche Ordnung stören mußte. Die Worte dieses Protestes sind sehr beachtenswert:

„Das sind nun seine (des Papstes) Worte: er dürfe von niemand gerichtet werden. So spricht er, als wolle er sagen: Was gefällt, ist erlaubt (quicquid libet, licet). Aber das ist nicht das Gesetz Christi, der sagte: Wer der größere unter Euch ist, der sei Euer Knecht."[15])

In diesen Worten sind die beiden Grundmöglichkeiten der Weltgestaltung aus dem Geiste christlicher Katholizität gegeneinander gestellt: Man darf die Worte des Kaisers geistig für durchaus echt halten, so wie es durchaus falsch ist, die universale Politik der Kaiser des frühen und hohen Mittelalters „imperialistisch" zu nennen. Versteht man unter Imperialismus das Herrschaftsstreben aus dem subjektiven Empfinden eines eigenen höheren Rechts, so war in diesem Sinne das in der Heidenmission seinen vornehmsten Ausdruck findende Herr-

12) „Aristotelismus" hier nicht im Sinne einer historischen Abhängigkeit, sondern strukturell als eine Grundmöglichkeit des Denkens verstanden, die etwa durch die Bezeichnung induktiv im Gegensatz zu deduktiv teilweise umschrieben werden kann; oder die — im Naturwissenschaftlichen — Newton übte, während Goethe als „Platoniker" dachte.

13) Hinschius 667. 14) Hrsg. von W. v. Glanvell I 25.

15) Jaffé, Bibl. rer. germ. V 501.

schaftsstreben der Imperiumskaiser deswegen nicht imperialistisch, weil es keinem eigenen höheren Recht diente, sondern einem fremden: dem höchsten Recht des christlichen Gottes auf alle Menschen. Diese Kaiser — erinnert sei nur an Heinrich III., der zu Sutri drei schlechte Päpste absetzte, oder an die Miniaturen der kaiserlichen Evangeliare! — empfanden letzten Endes ihre Herrschaft als dienendes Herrschenmüssen, als notwendiges Mittel geistlicher Anagoge. Zugleich ist deutlich, wie in dieser Anschauung des Kaiserberufes die supertranszendentale Idee der Christlichkeit organisch-normativ verbunden ist mit dem lebendig-wirklichen Staate im Diesseits. Aus dieser Deutung seines Amtes heraus mußte Heinrich IV. den juristischen Formalismus hassen, der aus der „aristotelisch" genannten Verabsolutierung des Prinzips der geistlichen Herrschaft durch Gregor VII. spricht — hassen zugunsten der Möglichkeit einer menschlichen Darstellung der geistigen Idee, zugunsten einer echten Staatlichkeit an Stelle einer Weltorganisation, die — formelhaft ausgedrückt — einen Etatismus an Stelle ursprünglich-blutmäßiger Stufung zu setzen unternahm.

DP 18. 20. 24: Ehe aber diese Formeln näher erläutert werden können, muß noch die positive Seite der Exemption des Papstes von aller richterlichen Gewalt behandelt werden. Der 18. Satz des DP, der die Endgültigkeit der oberrichterlichen Erlasse des Papstes festlegt, geht auf ältestes Gedankengut des päpstlichen Universalepiskopates zurück — bedeutsam aber sind die Folgerungen, die Gregor VII. aus diesem Satze in der 20. und 24. These zieht: sie zeigen mit aller wünschbaren Deutlichkeit das innere Gesicht des gregorianischen Weltherrschaftsgedankens, und erklären damit auch die Unvermeidlichkeit des Konfliktes mit der deutschen, überhaupt der nordalpinen Kirche und mit dem Kaiser.

Gegenüber aller hierarchischen Tradition sind die Behauptungen dieser beiden Sätze unerhört: nach Pseudoisidor hatte nur ein Bischof das Recht zur Appellation an Rom gegen eine Synode; damals hatte es gegolten, zugunsten des römischen Primats und mit Hilfe der Bischöfe gegen die Erzbischöfe und ihr Landeskirchenregiment das Recht der lokalen Synoden einzuschränken. Jetzt treibt Gregor VII. die extreme Forderung hervor: „Daß keiner es wage den zu verurteilen, der an den römischen Stuhl appelliert!" Und positiv gewendet: „Daß auf des Papstes Geheiß und mit seiner Erlaubnis die Untertanen (man beachte diesen terminus technicus!) Klage erheben dürfen!" Und zwar handelt es sich hier nach Ausweis eines Briefes Gregors nicht um eine rein innerkirchliche Maßregel, sondern auch gegenüber Laien und gegenüber der fürstlichen Gewalt gelte dieses Appellations- und Klagerecht!

Wie unerhört diese Forderung war, zeigt am kürzesten und besten ein Satz einer in Deutschland und Frankreich überlieferten, etwa Gregor VII. zeitgenössischen Kanonessammlung: „Daß die niederen Ränge nicht klagen dürfen gegen die höheren".[16]) Dieselbe Grundregel jeder echten aus Läuterungs- und

16) Hofmann aO. 131[3].

Verantwortungsstufen der Weihen oder des Blutes aufgebauten Hierarchie findet sich auch wiederholt bei Pseudoisidor. — Worum es sich nun bei Gregor VII. handelt, läßt sich aus einem Briefe des Petrus Damiani an Alexander II. entnehmen[17]):

„Berechtigten Beschwerden leihe man ein offenes Ohr: beim Primas der Kirche soll Klage möglich sein, wenn sich einer von seinem Bischof belästigt fühlt...

Und wer die Zuchtrute über andere schwingt, der fühle auch über sich die Härte kirchlicher Zucht. Wessen Ton selbst nicht menschlich ist, sondern furchtbar wie ein Gewitter über andere donnert, der soll auch einmal sich als Menschen erkennen, soll menschliche Worte zu formen in Demut lernen. Während so ein Prälat gedemütigt wird, soll die Untergebenen die höchste kirchliche Autorität schützen."

Was Petrus Damiani hier als innerkirchliches „Pazifikationsprogramm" empfiehlt, läuft letztlich darauf hinaus, in der Frage des Rechtszuges an Stelle der auf der Stufung der Weihe-Ordines beruhenden hierarchischen Disciplina eine spätrömische Gesetzesdisziplin zu setzen, bedeutet letztlich eine innere Demokratisierung der geistlichen Hierarchie! Und mit dem Augenblick, da Gregor es unternahm, diese demokratische Ordnungsform auch auf den weltlichen Bereich zu übertragen, mußte es mit absoluter Notwendigkeit zum Kampf kommen, wollte nicht die germanisch-nordalpine Welt ihren Lebenskern, das Adelsrecht der Heerbannordnung aufgeben. Wenige Wochen vor der Abfassung des Dictatus Papae hat noch Heinrich IV. den Klerikern von Bamberg kategorisch untersagt, der Aufforderung des Papstes: gegen den antigregorianischen Bischof Hermann von Bamberg Klage zu erheben, Folge zu leisten — mit der Begründung: der Klagende müsse eine vollwertige Rechtsperson sein.

DP 27: Zu Beginn wurde gesagt: das Schicksal der Versuche zur Staatsgestaltung aus christlichem Geist spiegele sich in der Geschichte des Wortes Fides. Diese These wurde entnommen dem 27. und letzten Satz des DP, der die zuletzt besprochenen Sätze und den 12. Satz, der das Kaiserabsetzungsrecht des Papstes behauptet, zusammenfaßt in dem Anspruch: „Der Papst kann Untertanen vom Treueid gegenüber ungerechten Herren entbinden." Wir wollen uns hier nicht damit aufhalten, den Augustinischen Begriff „iniquus" näher zu untersuchen. Es sei zum Sachlichen nur angemerkt: daß Gregor dieses Recht der Eideslösung gegenüber weltlichen Herren genau so in Anspruch nimmt wie gegenüber Bischöfen, und daß dieser 27. Satz des DP auf der römischen Fastensynode des Jahres 1078 zum Gesetz erhoben wurde, d. h. nach der Lösung Heinrichs IV. vom Bann, die zu Canossa geschehen war, und bei der Gregor bewußt die Bannsentenz von der Eideslösung trennte: er habe — schreibt er — zu Canossa Heinrich IV. wohl vom Banne gelöst, nicht aber die Eide wieder in Kraft gesetzt. Auf diese Weise behielt Gregor alle politischen Mittel in der Hand, versuchte Heinrich IV. genau so zu seinem „Untertan" zu machen, wie es der letzte Kleriker war. Auf diese Weise versuchte Gregor auch die spätrömische libertas der Kirche wieder herzustellen, die „Freiheit", die in ihrem Ursprung Funktion

17) Migne PL 144, 218.

war des spätrömischen nivellierten Weltbürgertums und die Gregor in seiner geliebten Stadt Venedig verwirklicht sah: „Von Kindheit an — schreibt er — habe ich Eure Stadt geliebt und ihre libertas populi." — Die Weltbürger-„Freiheit", die notwendig ihr Ende hatte finden müssen, als mit den Germanen die Kraft der persönlich-menschlich gebundenen Fides staatlich wirksam wurde, und der zu Liebe nun Gregor seine demagogischen Rundschreiben an den niederen Klerus aller Länder richtete, so wie er in Mailand in der Bewegung der Pataria den Pöbel gegen den kaisertreuen Erzbischof aufwiegelte.

All' das sind Einzeltatsachen, die ja an sich schon bildkräftig genug sind, deren tieferen Ideengehalt es aber nun noch deutlicher herauszustellen gilt.

2. Gregorianische und germanisch-deutsche Fides.

Geist und Gestalt der deutschen Staatlichkeit und des deutschen Staatskirchentums der ottonischen und salischen Zeit darzustellen ist mit wenigen Sätzen kaum möglich. Dagegen sei ein Bild gewählt, ein unmittelbares Zeugnis der geistigen Auseinandersetzung zwischen der germanisch-deutschen Staatsaristokratie und der neu entstehenden demokratisierten Papstkirche, der Brief Heinrichs IV. an Gregor VII., geschrieben im Frühjahr 1076 als Antwort auf die Drohung mit Absetzung, Eideslösung und Bann. Ich gebe den vollen Wortlaut, der dann wohl kaum einer näheren Interpretation bedarf[18]):

„Heinrich, nicht aus Usurpation, sondern aus gnädiger Ernennung durch Gott König, an Hildebrand, nicht mehr Papst, sondern falschen Mönch.

Solchen Gruß hast Du verdient durch die Verwirrung, die Du schufst, der Du keinen Rang in der Kirche ließest, der nicht von Dir Wirrnis statt Ehre, Schmähung statt Segnung erfuhr. Wir nennen wenig und bedeutsames aus vielem: die Lenker der heiligen Kirche — Erzbischöfe, Bischöfe, Priester —, die Gesalbten des Herrn, hast Du Dich nicht gescheut anzurühren, mehr noch: Du hast sie wie Sklaven, die nicht wissen, was ihr Herr tun will, unter Deine Füße getreten. Und zu diesem Niedertreten hast Du Dir die Gunst der Menge verschafft. Du hast behauptet: Du wissest alles — sie alle nichts; und dabei brauchtest Du Dein Wissen zur Zerstörung statt zum Aufbau; so hat es der heilige Gregor, dessen Namen Du Dir anmaßtest, wie wir glauben recht von Dir prophezeit: ‚Aus der schmeichelnden Überzahl der Unterworfenen läßt sich oft der Geist des Priesters zur Überhebung treiben, als habe er höheres Wissen, wenn er höhere Macht hat!' Und wir haben das alles ertragen, um dem apostolischen Stuhle die Ehre nicht zu versagen. Doch Du meintest, unsere Demut sei Furcht, und Du fürchtetest Dich nicht, Dich gegen unsere uns von Gott übertragene königliche Macht zu erheben, die Du drohtest uns zu nehmen! Als ob wir von Dir unser Reich zu Lehen trügen — als ob in Deiner und nicht in Gottes Hand sei Königtum und Reich. ER, unser Herr Jesus Christus, rief uns zur Herrschaft, nicht aber Dich zum Priestertum. Du stiegst auf solchen Stufen empor: mit der Schlauheit, die königliche Art verachtet, schufst Du Dir Geld, mit Geld Gunst, mit Gunst Waffen, mit Waffen gingst Du gegen den Hort des Friedens an, und vom Sitz des Friedens vertriebst Du den Frieden, da Du die Untertanen gegen die Priester bewaffnetest, da Du unsere von Gott berufenen Bischöfe, Du unberufener, verächtlich machtest vor der Menge, da Du Laien über Priester setztest, damit sie absetzten und verdammten die, die ihnen von Gott zu Segnung und Lehre gegeben waren! Und mich, zwar unwürdig unter den Gesalbten und doch zum Reiche gesalbt, hast Du angerührt, der ich nach aller Väter Lehre nur Gottes Gericht verantwortlich bin, und der ich nur der Absetzung verfiele, wenn ich — was ferne sei — von der

18) MG Const. I, n. 62 p. 110.

Fides wiche; ja sogar der abtrünnige Julianus war nach der weisen Lehre der Väter nur Gott und nicht ihnen verantwortlich! Er selbst, Petrus, der wahre heilige Papst lehrt: ‚Fürchtet Gott — ehret den König!‘ Du aber, der Du Gott nicht fürchtest, entehrst in mir sein Gesetz! So wird auch der heilige Paulus, der selbst des Engels im Himmel, der falsch lehrte, nicht schonte, Dich, der Du auf Erden falsch lehrst, nicht verschonen — nach seinem Wort: ‚Wenn einer oder ich oder ein Engel des Himmels Euch anders predige als ich predige, der sei verdammt.‘ Du also, solchermaßen und durch das Urteil aller unserer Bischöfe und durch unseren Spruch verdammt, steige herab, verlasse den angemaßten Sitz des Papstes. Ein anderer nehme ein den Platz des heiligen Petrus, der nicht den Glauben verletzend schmäht, sondern des heiligen Petrus Lehre unverfälscht predigt. Ich — Heinrich von Gottes Gnaden mit allen unseren Bischöfen sage Dir: Steige herab, steige herab, in Ewigkeit verdammt!“

Das ist das entscheidende Wort: „In mir entehrst Du Gottes Gesetz!“ Es mag sein, daß man heute von einer abstrahierten Christlichkeitsvorstellung her zur Meinung gelangt, dieser König, der in sich das göttliche Gesetz verleiblicht sah, sei kein rechter Christ gewesen; das müssen wir vielleicht im Blick auf die spätere Entwicklung auch sagen — denn alles nachgregorianische Christentum hat notwendig etwas vom Geiste Gregors in sich. Und doch begriffen sich die germanisch-deutschen Könige und Kaiser von Karl dem Großen bis zu den Staufern als Träger der Christenheit, und es war ihre innere Gesundheit, daß sie in solcher Weise die an sie herangetragenen geistigen Kräfte nach den Maßen ihres Geistes und Blutes sich anverwandelten, daß sie ihre christliche Fides in-eins-sahen und in-eins-lebten mit ihrer eigensten staatlichen Fides, der Treue des Mannes zu seinem Herrn, des Bischofs zu seinem König. So mußte Heinrich IV. ebenso wie dem deutschen Verfasser der Schrift „Über die Wahrung der kirchlichen Einheit“ jede Kraft zerstörend und verwirrend scheinen, die es unternahm, die sinnliche Konkretheit einer im Bluts-Ordo der Treueide gebundenen Fides aufzulösen zugunsten einer nur-geistigen Deutung religiöser Bindung.

In diesem Zusammenhange erscheint es nicht zufällig, daß der Kardinal Hildebrand zehn Jahre vor Antritt seines Pontifikates noch den Ketzer schonte, der die gleiche nur-geistige Deutung anwandte auf den Kern der christlichen Kirche überhaupt: das Sakrament der Eucharistie. Wir wenden uns darum noch kurz zu Berengar von Tours und zur Geschichte des zweiten Abendmahlsstreites[19]), um in ihr von anderer Seite her eine Antwort auf unsere Frage nach dem Strukturwandel der Kirche zu erhalten.

Christus hat bei der Einsetzung des Abendmahles die Worte gesprochen: „Das Brot, das ihr esset, ist mein Leib — der Wein, den ihr trinket, ist mein Blut.“ — Dieses Wörtchen „ist“ hat im Gange der christlichen Dogmengeschichte zu den schwersten Auseinandersetzungen geführt, die für die katholische Kirche in der dogmatischen Setzung des Dogmas von der Transsubstantiation auf dem Tridentiner Konzil ihren Abschluß fanden. Der Grund dieser Auseinandersetzungen ist leicht einzusehen: Sobald das Nachdenken über die Einsetzungsworte beginnt, muß die Frage auftauchen: wie es möglich sei, daß das Brot, das doch auch nach der Weihe als Brot sichtbar bleibt, Fleisch sei oder werde, und

19) Vgl. hierzu Ladner aO. Kap. I.

zwar Fleisch der Substanz nach. Es ist letzten Endes die Frage nach dem Sein im supertranszendentalen Sinn überhaupt.

Es hat keinen Sinn, hier die Geschichte des Abendmahlsdogmas explizite darzulegen — uns kommt es nur darauf an, zu begreifen, auf welche Weise diese Geschichte zugleich die Geschichte des Wesens der Kirche ist: Kirche ist insofern und so lange weltgestaltende Macht, oder näher und enger ausgedrückt: so lange besteht die Kirche als Raum des innerweltlichen staatlichen Lebens, als ihr Grund- und Sinnbild — eben die Gegenwart des Herrschers Christus — sich im Kult leibhaft, real wiederholt und darstellt. Oder mit den Worten der philosophischen Auseinandersetzung gesagt: so lange das sacramentum, das sich in jeder Messe auf jedem Altar vollzieht, identisch ist mit der res sacramenti, d. i. dem historischen, sinnlichen Leibe Christi. — Die Philosophie der karolingischen Zeit, mit der im deutschen Raum das christliche Denken anhebt, hat den Unterschied von sacramentum und res sacramenti eigentlich noch nicht gekannt: aus der gleichen naiven Richtigkeit des Denkens, aus der heraus etwa Fredegis das Nichts für real erklärte, da es ja kein Wort, keinen Namen geben könne, dem das zugehörige Ding fehle — aus der gleichen Richtigkeit des Denkens heraus lehrte Paschasius Radbertus die Identität des historischen Leibes Christi mit dem Sakrament des Altars; daß dieses uns als Brot und Wein erscheine, auch nach der Weihe, das nannte er nur ein göttliches Mittel zur Prüfung unseres Glaubens. Und sein Glaube an die reale Identität von Brot und Wein mit Fleisch und Blut Christi war so stark oder so einfältig und schlicht, daß er vom Brechen, Zerbeißen, Hinunterschlucken Christi sprach. — Man wird kaum fehlgehen, wenn man diesen Glauben an die sinnlich-reale Gegenwart Christi im Altarsakrament als ergänzendes Anzeichen und notwendige Äußerung sieht eines Zeitbewußtseins, das die Erde und den irdischen Staat unmittelbar, im König sogar personell, durchwirkt sah von den überweltlichen Kräften des christlichen Glaubens, dem der Staat Form der christlichen Kirche war, die Kirche nur im Staate sichtbar wurde. —

Berengar nun, der Gregor VII. zeitgenössische Lehrer an der Domschule zu Tours, der große Ketzer und Aufrührer — auch im geschichtlich positiven Sinne Aufrührer der philosophischen Spekulation über das Sakrament der Eucharistie —, verdammte die sinnliche Auffassung, der er die sakramentale Deutung entgegensetzt. Das Sakrament hat für ihn den Charakter des Gleichnishaften. „So argumentiert er denn auch in erster Linie mit dem unsinnlichsten Mittel: mit der grammatischen Grundlage der Dialektik"[20] (d. h.: soll der Satz „Dieses Brot ist mein Leib" überhaupt einen Sinn haben, so muß in ihm — also auch in und nach dem Sakramentsvollzug! — das Subjekt „Brot" erhalten bleiben). Positiv gewendet ist seine Auffassung vom Abendmahl rein spiritualistisch: ihm ist die Eucharistie vor allem Sakrament, das Christus zu s e i n e m G e d ä c h t n i s eingesetzt hat. Auch Berengar bezeichnet Brot und Wein als den wahren Leib und das wahre Blut Christi, aber im ausschließlich geistigen Sinne:

20) Ladner aO. 16.

„Es verlangt von Dir Christus, der Herr, daß Du glaubest, es sei in der barmherzigsten Liebe zum menschlichen Geschlechte geschehen, daß er sein Blut vergossen hat, und so an sein Blut glaubend magst Du von jeder Sünde reingewaschen werden (nämlich in der Taufe) ... Er verlangt von Dir, daß Du auf eben diesselbe Blut Christi, es immer im Gedächtnis habend, wie auf eine Wegzehrung für die Reise Deines Lebens Dein inneres Leben stellst, so wie Du Dein äußeres Leben auf äußere Speise und Trank stellst ... Er verlangt auch, daß Du innerlich glaubend, Gott habe die Welt so geliebt, daß er seinen Eingeborenen als Sühne für die Sünden gab, auch äußerlich in dies Element des Wassers eintauchest ... Er verlangt, daß durch leibliche Zehrung und Trunk, die an äußeren Dingen, an Brot und Wein geschehen, Du Dich erinnerst an geistige Zehrung und Trunk, die im Geiste an Christi Blut und Fleisch geschehen, während Du Dich in Deinem Innern an der Fleischwerdung des Wortes und an der Passion belebst.“ 21)

Was tut Berengar? Er spaltet die an sich schon im Christentum dualistisch geordneten Sphären Diesseits und Jenseits, Sinnlich und Geistig, endgültig und überträgt folgerichtig diese Spaltung auch auf den Menschen und in die menschliche Seele. Damit zerstört er die letzte Möglichkeit unmittelbarer Gemeinschaftsbindung in der Kirche, die das Christentum im Altarsakrament sich mindestens der Lehre nach immer grundsätzlich erhielt, indem er die geistige Substanz des Menschen nur im individuellen Ich bestehen und wirken läßt — vielleicht ist es gar nicht zufällig, daß Lessing die Schriften des Berengar in neuerer Zeit als erster wieder ans Licht zog, und daß F. Th. Vischer die erste Ausgabe veranstaltete.

Humbert von Silva Candida und ebenso Lanfranc von Canterbury, der Lehrer Anselms, haben Berengar immer wieder angeklagt, bekämpft, seine Verurteilungen durchgesetzt — aus guten Gründen. So mag es sonderbar scheinen, daß Hildebrand, der spätere Gregor VII., allem Anschein nach Berengar zu stützen versuchte, daß er erst als Papst den Ketzer einen Rechtgläubigkeitseid leisten ließ. — Diese ursprüngliche geheime Sympathie Gregors mit Berengar wird aber dann verständlich, wenn man erkennt, wo die beiden sich treffen: in ihrem Aristotelismus. Die offenbare Unfähigkeit Berengars, in jedem zeitlich und räumlich gebundenen Kultakt des eucharistischen Sakraments die leibhafte Herabkunft und Inkarnation der Idee, die Gegenwart des Herrschers Christus real zu glauben und damit auch zu denken, liegt in der gleichen Linie wie das bereits besprochene Weltherrschaftsdenken Gregors, das seinen Ursprung und sein Recht nimmt aus der Verabsolutierung der geistigen Idee der Christlichkeit.

Diese innere Parallelität wird noch deutlicher an folgender Beobachtung: in der Konsequenz der Berengarischen Sakramentslehre liegt die Individualisierung der religiösen Bindung, die ihre Entsprechung in dem demokratisch genannten Zug des gregorianischen Herrschaftsbildes findet. Weiter noch: wird der Kern, das Fundament der Kirche, das eucharistische Sakrament, in solcher Weise entwertet, so bedarf die Kirche um ihres äußeren Bestandes willen sozusagen einer neuen Untermauerung. Und die hat sie zur gleichen Zeit auch gefunden: im aufkeimenden kanonischen Recht, das sich seit dem Pontifikat

21) Übersetzung von Ladner aO. 19.

Leos IX. ankündigt. Das kirchliche Recht hatte sich seit der Zeit Augustins unsystematisch fortgepflanzt wie ein in Regen und Sonne natürlich wachsender Baum, der einmal hierhin, einmal dorthin seine Äste und Wurzeln treibt. Und entsprechend der Bindung der Kirche an den Staat war auch die geistliche Rechtsetzung in den sich bildenden romanisch-germanischen Reichen überwiegend eine Sache der Herrscher: so wie Karl der Große in höchst charakteristischer Weise seine Christlichkeit und Verantwortlichkeit als christlicher Herrscher auch in dogmatischen Fragen äußerte und bewährte (Bilderstreit — „Libri Carolini"), so entstand auch das geistliche Recht vorwiegend auf den fränkischen und deutschen Synoden unter dem Vorsitz der Könige aus dem Geist germanisch-sakralen Rechtsdenkens. Was diese echte Rechts*schöpfung* kennzeichnet, was Zeichen ihrer unmittelbaren Lebendigkeit ist — das ist das Fehlen einer äußeren *Rechtskontinuität* des Buchstabens — auf die aber kam es an, sollte von der Seite des Rechts — d. h. des Ius nicht des Fas — her die Kirche in dieser Welt ein Organismus eigenen Rechtes werden. Diese Rechtskontinuität sichtbar zu machen war der Sinn der Canonessammlungen des XI. Jahrh. Begreift aber die Kirche sich, wie es bei Gregor VII. geschieht, als staatsähnlichen Organismus an sich, d. h. ohne unmittelbare Darstellung in der weltlichen Ebene, über die sie die Herrschaft aus der Freiheit von ihr erstrebt, so bedarf ihr Recht außer einer eigenen formalen Rechtskontinuität noch der Möglichkeit bewußter Setzung *neuen* Rechts — die aber setzt eine Art Deificatio des Rechtssetzers voraus. Und bedeutet nicht der Satz von der institutionellen Heiligkeit jedes Papstes solch eine Art der „Deificatio"!? So aber, wie in der Institutionalisierung des Papsttums eine Starrheit des Organismus in der außermenschlichen Ebene erreicht wird — so vollzieht sich auch in der Verabsolutierung des Gedankens der traditio wie des Bildes des Rechtssetzers das Starrwerden des Rechts zum Corpus Iuris Canonici. In ihm erscheint nun bald das Bild der Kirche als gültiges Gesetz — Gesetz im römischen Sinne: als über dem Menschen stehende Herrschaftsinstanz statt als sich immer neu vollziehende Geburt der staatlichen Norm im lebendigen Menschen.

Es braucht nun kaum noch gesagt zu werden, wie grundsätzlich sich der Sinn des Satzes von der Ecclesia quae est populus Dei geändert hat: Der Gesetzeskirche entspricht — im historischen Bilde ausgedrückt — der spätrömische populus nach Erteilung des Bürgerrechts an alle Reichsuntertanen. Aber dieses spätrömische und im Mittelalter stadtrömische demokratische *Volk*, dem Gregor VII. selbst entstammt und mit dem er Zeit seines Lebens Politik trieb, ist strukturell grundsätzlich verschieden vom germanisch-deutschen Stamm-Volk.

Aus der Rechts- und Würdenhierarchie des germanischen Heerfolgestaates, die Hildegard von Bingen in der himmlischen Hierarchie abbildlich wiederfindet — auch ein Zeichen des In-eins-sehens von Kirche und Staat —, entstand der spätmittelalterliche Staat der Stände, der schon in spätstaufischer Zeit in der Geschichtsphilosophie des Albert von Stade (um 1240) in Erscheinung tritt:

„Zu dieser Zeit wurde das Menschengeschlecht auf Erden geschieden in Freie, Ritter und Unfreie."

Aber in der Kirche trat das abstrahiert-demokratische Prinzip seine Herrschaft an, die zur Aufhebung der geistlich-staatlichen Hierarchie führen mußte. Humbert von Silva Candida ruft die Zeiten des spätrömischen Imperiums zurück:

„O libertas et pietas Romanae reipublicae! O liberalitas et potestas maiestatis imperatoriae!“

Dieser Freiheit zu dienen war Gregors VII. Ziel, aber er diente mit ihr, ohne es zu wollen, zugleich der respublica Romana: nicht zuletzt der Kirchenreform danken die Stadtrömer ihre politische Freiheit, die den Päpsten noch oft zu schaffen machte: wir denken an Arnold von Brescia ...

Aber den germanischen Völkern gegenüber war diese Freiheit nur durchzusetzen, wenn in einer Rückbesinnung auf die frühchristliche Unstaatlichkeit vom Christentum her die geistige Substanz der staatskirchlichen Einheit entleert wurde, an Stelle der auch im Staatlichen wirkenden Hierarchie der Weihen und des Blutes das Prinzip der Gleichheit aller Sündigen vor dem letzten Gericht trat, das in frühchristlicher Zeit noch einer bestimmten Lebenshaltung entsprochen hatte, nun aber gegenüber den Völkern und Stämmen, die an kein „senescens saeculum“ glauben konnten, zum Dogma und starren Rechtssatz werden mußte.

So haben denn die staufischen Kaiser nur folgerichtig das römische Recht in ihr staatliches Leben übernommen und mit Hilfe des römischen Rechts dem von der christlichen Idee nicht mehr gefüllten Reiche überhaupt erst seinen weiteren Bestand aus eigenem Recht gewahrt, während — entsprechend dem sich ankündigenden Privatwerden christlicher Gläubigkeit — das Missionsethos auf die deutschen Landesfürsten überging, und an Stelle der Rechtsschöpfung auf den fränkischen und deutschen Reichssynoden die lokalen Landrechte sich den Landesfürsten als Fundament ihrer partikularen Herrschaften boten.

Und auch das Schicksal der Kirche vollzog sich von hier aus mit innerer Notwendigkeit: als Bonifaz VIII. den juristischen Weltherrschaftsanspruch ins Extrem steigerte, erhob sich das nationale Bewußtsein des innerlich homogensten westeuropäischen Staates, das französische Nationalbewußtsein, das die Möglichkeiten seines Wachstums eben der Teilung der menschlichen Einheit verdankt, die wir anläßlich der Berengarischen Abendmahlskontroverse zu verstehen versuchten: War das Festbleiben der religiösen Bindung auch nur im ersten Ansatze dem einzelnen Ich anheimgestellt, so konnte es nicht ausbleiben, daß scheinbar erstorbene, in Wirklichkeit aber nur verschüttete heidnische Kräfte neu hervorbrachen: aus dem pseudochristlich modifizierten Glauben an die Wundertätigkeit und besondere göttliche Kraft des königlichen Geblütes erwuchs das französische Nationalbewußtsein, von dem getragen Wilhelm von Nogaret den letzten Weltherrschaftspapst gefangen nahm, und das die ihm folgenden Päpste zum Exil im französischen Avignon zwang.

Die polnisch-französischen Beziehungen.

Von

Wladyslaw Studnicki.

In bezug auf die polnisch-französischen Beziehungen herrscht ziemlich allgemein die falsche Anschauung, daß eine psychische Gemeinschaft zwischen Polen und Franzosen bestehe, werden doch oft die Polen die „Franzosen des Ostens" genannt, und daß Polen und Frankreich jahrhundertelang natürliche Verbündete gewesen seien. Diese Meinungen halten keiner Kritik stand.

Zwischen Polen und Franzosen existiert keine Rassengemeinschaft. Das slawische polnische Element ist stark mit litauischem, deutschem, weißrussischem und ukrainischem Blute gemischt. Das deutsche Element, das statistisch schwer festzustellen ist, wirkte zu Beginn des geschichtlichen Polens so stark auf dessen ackerbautreibende Bevölkerung ein, daß nicht nur die Ansiedlungen der deutschen Kolonisten unter deutschem Rechte standen, sondern auch polnische Dörfer zu diesem Rechte übergingen. Viele polnische Städte wurden zum Mittelpunkte des wirtschaftlichen Lebens, nicht, weil sie befestigt waren, sondern dank der Kolonisation deutscher Handwerker und Kaufleute, und erhielten das Magdeburgische Recht. Deutscher Einfluß ist in der polnischen Sprache zu erkennen, die über 25 Prozent Wörter deutschen Ursprungs besitzt, wenn sie auch häufig stark verändert sind, wie hetman statt Hauptmann, ksztalt — Gestalt usw. Die Bezeichnungen vieler polnischer Handwerke stammen geradezu aus dem Deutschen. Den Einfluß italienischer Kultur beweisen eine Anzahl italienischer Wörter. Von den Deutschen nahmen die Polen dach (das Dach), von den Italienern sufit (die Decke), von dem etwas veränderten italienischen valigia Waliza, pałac usw. sind italienischen Herkommens. Neben dem deutschen war der italienische Einfluß am stärksten, dank der päpstlichen Nuntien, außerdem war es lange Zeit bei der höheren Aristokratie und oft auch bei dem gewöhnlichen Landadel üblich, die Söhne auf die italienischen Universitäten zu schicken. Der hervorragende polnische Dichter Janicki, der lateinische Verse schrieb, hatte die Universität in Padua besucht; und der erste polnische Dichter, der im XVI. Jahrh. polnische Verse schrieb, Kochanowski, hatte ebenfalls Padua absolviert, und der starke Einfluß der italienischen Literatur ist deutlich bei ihm bemerkbar. Es kommt die Zeit der Reformation, und auf die deutschen Universitäten in Königsberg, Leipzig und Prag zieht scharenweise die polnische Jugend. Unter den Professoren der Krakauer Universität finden wir Italiener und Deutsche, aber keine Franzosen. Eine Emigration aus Frankreich nach Polen gab es in größerem Umfange zu keiner Zeit, und lange Zeit kommen keine hervorragenden Persönlichkeiten von dort nach Polen, die einen Einfluß auf die polnische Kultur hätten ausüben können.

In nahe Berührung kamen Polen und Franzosen zum erstenmal, als Heinrich

von Valois den polnischen Thron bestieg. Der nur mehrere Wochen dauernde Aufenthalt dieses Mitglieds der französischen Dynastie und einer Anzahl Franzosen, die dem neuen Könige gefolgt waren, rief eine gegenseitige Abneigung zwischen Polen und Franzosen hervor, ein Resultat des Unterschieds von Sitten und Gebräuchen beider Nationen. Der König nahm im Senat Platz, gelangweilt, apathisch und kein Wort der Verhandlungen verstehend. Er soll gesagt haben, behauptet Pierre Mathieu, daß er lieber ein Knecht in Frankreich als König in Polen sein möchte. Dem Beispiele des Königs folgend, brachten die Franzosen in seiner Umgebung den Polen Abneigung, ja sogar Verachtung entgegen. Der königliche Favorit, Desportes, schrieb nach der Flucht des Königs ein antipolnisches Pamphlet: „Adieux à Pologne".

Polen hatte zwei aus Frankreich gebürtige Königinnen, die Frauen Johann Kasimirs und Johann Sobieskis. Beide waren energischen Charakters, intelligent, ihr Einfluß auf Polens Politik war häufig schädlich. Die höfischen Sitten und Zeremonien gestalteten sie nach französischem Muster um, aber irgendwelchen Einfluß auf polnische Literatur und Kunst haben sie nicht gehabt. Der ideelle und literarische Einfluß Frankreichs kommt in Polen in dem letzten Viertel des XVIII. Jahrh. zum Ausdruck, als sich die französische Literatur dank einer Anzahl eher glänzender als tiefdenkender Schriftsteller die intellektuellen Kreise fast aller Länder des europäischen Kontinents eroberte. Vom Ende des XVIII. Jahrh. durch drei Viertel des XIX. Jahrh. dauert der Einfluß der französischen Literatur auf Polen, aber die Poesie der großen polnischen Romantiker ist nicht durch sie, sondern durch Schiller befruchtet worden. Die polnische philosophische Literatur (Cieszowski, Goluchowski) war das Abbild der deutschen Philosophie. Während der letzten 50 Jahre vor dem Weltkriege waren zwei Universitäten das Asyl der polnischen Wissenschaften: die Lemberger und die Krakauer Universität, die beide unter starkem Einflusse der deutschen Wissenschaft standen.

Die intellektuellen sowohl wie die literarischen Einwirkungen können gewiß die Psychologie einer Nation umgestalten, aber einen direkten Einfluß auf die Politik üben sie nicht aus. Die polnisch-französische Politik war in erster Linie von politischen Faktoren abhängig.

Polen und Frankreich, die auf zwei entgegengesetzten Enden Europas liegen und durch weite Strecken von deutschen Fürsten beherrschter Länder getrennt waren, konnten keine Kriege miteinander führen, sie sind aber auch fast niemals erfolgreich miteinander verbündet gewesen. Jahrhundertelang gab es keinen polnisch-deutschen noch einen französisch-deutschen Antagonismus, dessen Vorhandensein ein französisch-polnisches gegen Deutschland gerichtetes Bündnis hätte bedingen können.

Mit dem deutschen Kaiserreiche hat Polen nie Krieg geführt, wohl aber mit deutschen benachbarten politischen Organismen: mit Sachsen zur Zeit der Piasten und bis zum J. 1465 mit dem Kreuzritterorden. In den Reihen der Kreuzritter, die mit Polen und Litauen kämpften, begegnen wir nicht nur deutschen,

sondern auch französischen Rittern. Für den geschlagenen Orden verwendet sich nicht der deutsche Kaiser, sondern der römische Papst.

Die französischen Könige führten jahrhundertelang Kämpfe mit den Habsburgern. Den kristallisierenden politischen Mittelpunkt bildeten in jenen Zeiten in viel größerem Maßstabe die Dynastien als die Nationen. Die französischen Könige versuchen in dem Kampfe mit den Habsburgern sich auf verschiedene Länder und Ländchen des Deutschen Reiches zu stützen, versuchen die Religionskriege für sich auszunützen — und das katholische Frankreich, dessen Außenpolitik von den Kardinälen Richelieu und Mazarin geleitet wird, mobilisiert protestantische deutsche Fürstentümer gegen das katholische Österreich. Die Franzosen unterstützten unter den deutschen Fürstentümern vor allem Preußen, das infolge seiner geographischen Lage im XVIII. Jahrh. einer der gefährlichsten Antagonisten Polens wurde.

Die Triebfeder der europäischen Politik war im Laufe von Jahrhunderten der französisch-österreichische Gegensatz. Dies war der Kampf der beiden größten Mächte um die Vorherrschaft in Europa.

Im XV. Jahrh. heiratet ein Habsburger, der Erzherzog von Österreich, der römischer König war und kurz darauf deutscher Kaiser wurde, die Erbin von Burgund, sein Sohn die Erbin von Kastilien; sein Enkel, Karl V., fügt der deutschen Kaiserkrone noch die spanische Königskrone hinzu. Als Resultat umgeben die Besitzungen der Habsburger Frankreich von drei Seiten: von Süden, Norden und Osten. Der Landgewinn der Habsburger war die Folge ihrer Herrschaft in Ungarn und Böhmen; Polen konnte nur zur Zeit der Jagiellonen, deren Macht am größten war, diese Kronen beanspruchen. Die einzige gefährliche Front bildete für Österreich die Südfront von dem Augenblicke an, als die Türken die Balkanhalbinsel eroberten. Nun rechnete aber Frankreich in seinem Kampfe mit den Habsburgern besonders auf die Türkei als auf seinen natürlichen Verbündeten, der schon häufig die Habsburger Monarchie stark beunruhigt hatte. Denn dieser Monarchie, die an der Donau herrschte, war eine natürliche Expansionslinie nach Süden zwecks Besitzergreifung von Gebieten an der Donaumündung vorgezeichnet.

Polen stand lange Zeit im Gegensatz zur Türkei. Nach der Besetzung zweier Häfen am Schwarzen Meere durch Bajazet verlor Polen, wie einer seiner Chronisten richtig schreibt, „das Tor und den Schlüssel zu allen polnischen, ruthenischen und tartarischen Landen". Diese Tatsache ruft das Streben Polens hervor, sich eine natürliche Basis am Schwarzen Meere durch Besetzung des Moldaugebietes zu sichern. Auf die mißglückte Offensive Johann Olbrechts folgt eine Reihe türkischer Angriffe auf Polen, die sich bis zum Ende des XVII. Jahrh. ständig wiederholen. Die letzte polnische Gegenoffensive gipfelte in dem Versuche Sobieskis, eine „Christliche Liga" zu gründen. Die Türkei war jahrzehntelang nach allen Seiten in steter Kampfbereitschaft und bedrohte somit auch die Besitzungen Polens.

Der gemeinsame Antagonismus in bezug auf die Türkei war häufig ein

Bindemittel zwischen der Habsburger Monarchie und Polen. Dieses lag nicht auf der Linie der habsburgischen Expansion. Die habsburgische Monarchie strebte als Donaustaat nach dem Besitz des gesamten Donaugebietes, als Staat auf deutscher Grundlage nach Herrschaft in Deutschland. Der Gegner Frankreichs, Österreich, war einer der besten Nachbarn Polens. Diese beiden Staaten haben sich im Laufe ihrer Geschichte gegenseitige Hilfsdienste geleistet: Österreich Polen während der Kriege Johann Kasimirs, Polen Österreich durch seine Kämpfe mit der Türkei, vor allem durch die bekannte Verteidigung Wiens, wofür es mit Unterstützung Österreichs Kamieniec zurückerhielt.

Den Standpunkt Frankreichs diesem geschichtlichen Ereignisse gegenüber kennzeichnet am besten das Wort Voltaires: „Ein Schrei der Entrüstung erhob sich von einem Ende Frankreichs bis zum andern, als das Erscheinen Sobieskis vor Wien und der unglückselige Rückzug der Türken durch Ungarn dem König Ludwig XIV. einen unmittelbaren Schlag versetzten."

Die Habsburger lockte Landgewinn im Westen und Süden, die Eroberung der Niederlande und die Herrschaft in Ungarn. Mit einem mächtigen Staate kam man gern in Familienbeziehungen, daher die zahlreichen politischen Eheschließungen, die den Habsburgern neue Länder einbrachten. Die Polen fürchteten die Besetzung des polnischen Thrones durch Habsburger im Hinblick auf deren Absolutismus, aus Besorgnis, auch auf das Niveau der Ungarn oder Tschechen hinabzusinken, und wegen der Möglichkeit des Verlustes von Litauen zugunsten Moskaus. Doch Kriege zwischen Polen und Österreich hat es nicht gegeben.

Polen mußte nicht nur um die Herrschaft am Schwarzen Meere Kriege führen, sondern auch um die an der Ostsee, also nicht nur mit der Türkei, sondern auch mit Schweden; dieses aber stand unter dem Einflusse französischer Politik, die es während der Religionskriege im XVII. Jahrh. gegen das katholische Österreich auszunutzen versuchte.

Der polnisch-schwedische Gegensatz fand seine Begründung in dem Streite der beiden Reiche um die Ostsee; es gab dort noch einen dritten Konkurrenten — Rußland, und das verwickelte die polnisch-schwedischen Beziehungen noch mehr. Nach der Niederwerfung von Nowgorod durch Moskau kommt für Schweden zum ersten Male die Gefahr von seiten Moskaus zum Vorschein. Während der Regierung Iwans III. und Iwans IV. führte Polen mit Moskau Kriege um Livland — es waren Kriege um die Ostseeküsten. Schweden mischte sich einstweilen nicht ein, da es durch Kriege mit Dänemark in Anspruch genommen war, aber schon im Jahre 1578 nimmt es mit Stephan Batory an dem Feldzuge gegen Moskau teil. Der Anteil Polens an diesem Kriege war beträchtlicher als der Schwedens gewesen, und es verlangte daher für sich ganz Livland, Kurland und Estland. Letzteres erhielt aber Schweden.

Im XVII. Jahrh. beginnen die polnisch-schwedischen Kriege, deren wir eine ganze Anzahl haben.

Im Jahre 1621, als Polen im Süden von der Türkei angegriffen wurde und die Niederlage bei Cecora erlitt, besetzte Gustav Adolf Livland und nahm

1621 Riga ein. Trotz des polnisch-schwedischen Waffenstillstandes von 1630 plante Gustav Adolf die Aufteilung Polens mit Hilfe von Moskau, der Türken und Tataren. 1633 und 1634 benutzten die Schweden die Überfälle der Türken und Tataren dazu, sich in preußischen Städten festzusetzen. 1655 fand der Überfall unter Karl Gustav statt, der die Invasion des Moskauer Zaren Alexej Michajlowitsch in Polen und dessen Kriege im Süden mit den Kosaken für sich ausnutzen wollte. Einen beträchtlichen Teil Polens trat der Schwedenkönig damals an Moskau ab.

Das Verhältnis Schwedens zu Polen kennzeichnet vortrefflich das Gutachten Axel Oxenstiernas, das er im Kronrate am 16. September 1648 abgab (im Zusammenhange mit der Kandidatur Rakoczys für den polnischen Thron): „Meiner Meinung nach wäre ein kluger und achtunggebietender Kandidat für uns am schädlichsten, während der dümmste und schwächste uns am nützlichsten sein könnte. Weder uns noch Frankreich würde ein Mitglied des österreichischen Hauses zusagen. Auch ein Russe eignet sich nicht, denn er wäre zu mächtig. Rakoczy wäre uns ebenfalls unerwünscht, denn im Falle seiner Wahl vergrößert sich Polen um Siebenbürgen und die Moldau. Außerdem sagt man, daß der Sohn Rakoczys ein mutiger Herr sei, und daß die Polen eher ihn als einen der vorher erwähnten wählen würden; um so schlimmer für uns." Schweden war damals in viel höherem Grade von Feindseligkeit gegen Polen durchdrungen als von dem Gedanken an die ihm drohende russische Gefahr. Während seines Streites mit Polen hatte es stets die Unterstützung Frankreichs; denn da es eine größere Aktivität nach außen hin zeigte, war es für Frankreich ein wichtigerer Faktor im Kampfe mit den Habsburgern als Polen.

Frankreich schloß einen Vertrag mit Schweden, in dem es die Aufstellung einer 12 000 Mann starken Armee versprach, zwecks Durchführung der Wahl des Herzogs von Conti auf den polnischen Thron.

Das hätte einen neuen Einfall der Schweden in Polen bedeutet. Frankreich wünschte sich einen dritten Verbündeten im Osten, nicht nur die Türkei und Schweden, sondern auch Polen; doch im Hinblick auf den Gegensatz Polens zu seinen südlichen und nördlichen Nachbarn stützte es sich im XVI. und XVII. Jahrh. lieber auf die Gegner. Rußland kam in jener Zeit noch nicht in Betracht. Als zu Anfang des XVI. Jahrh. eine Moskauer Gesandtschaft in Frankreich eintraf, wußten die Franzosen nichts mit ihr anzufangen, denn die vielsagenden Reden sowie das Vorzeigen von Dokumenten in russischer, polnischer und lateinischer Sprache erweckten in Frankreich nicht das geringste Interesse. Der französische König schickte zeremonielle Sendschreiben an den Zaren Michael Fedorowitsch noch 20 Jahre nach dessen Tode! Ludwig XIV. weigerte sich, Peter I. persönlich zu empfangen, nur der Regent betrachtete sich diesen Gast aus fernem Lande wie eine interessante Sehenswürdigkeit.

Bis zu Peter I. oder richtiger gesagt, bis zu dessen Siegen über die Schweden und Türken, reichte Europa bis zu den Ostgrenzen Polens. Nach dem Tode Peters des Großen beginnt Rußland eine lebhafte Tätigkeit in der inter-

nationalen Politik zu entwickeln. Es nimmt teil an verschiedenen europäischen Konflikten, die nicht in seiner Interessensphäre liegen, denn es geht ihm darum, sich ständig in Europa bemerkbar zu machen. Es war das der Ehrgeiz eines Staates, der erst seit kurzem in die Reihe der europäischen Großmächte aufgenommen worden war. Dieser neue Faktor in der europäischen Politik wird von Frankreich sehr in Rechnung gezogen, und um der guten Beziehungen mit Rußland willen gibt es von nun an oft Polen preis.

Polen hatte dank der Ausdehnung seines Territoriums und durch den Bodenreichtum seiner südlichen Provinzen die natürliche Grundlage, eine Großmacht ersten Ranges zu sein, und tatsächlich wurde es zur Zeit der Jagiellonen als solche anerkannt. Frankreich war eine Großmachtstellung Polens unerwünscht, da es keine Aussicht hatte, diesen Staat mit sich zu verbinden. Heinrich von Valois, der die Reihe der polnischen Wahlkönige beginnt, verdankte das einerseits dem ehrgeizigen Streben seiner Mutter, einer Medici, die in der ganzen Welt eine Krone für ihren Lieblingssohn suchte. Der Reihe nach dachte sie an Transsylvanien, an das Herzogtum Mailand, an die englische Königskrone durch die Heirat mit Elisabeth, an Schottland durch die Ehe mit Maria Stuart. Die französischen Bevollmächtigten waren sehr freigebig mit Versprechungen, die häufig im Widerspruch mit sich selbst standen: den Katholiken versprachen sie Unterdrückung der Ketzer, den Ketzern — Glaubensfreiheit; da sie die Anhänglichkeit der Polen an die Dynastie der Jagiellonen kannten, versprachen sie im Namen Heinrichs dessen Ehe mit der fast 50jährigen Jagiellonin. Andrerseits fürchtete Zamoyski die Einsetzung eines Habsburgers auf den polnischen Thron, und mit seinen sehr weitreichenden Beziehungen unterstützte er den Vertreter der französischen Dynastie. Frankreich stellte häufig genug seine Kandidaten für den polnischen Thron auf, ließ es aber immer an der nötigen Unterstützung fehlen. In der Regel fielen deshalb die französischen Kandidaten durch, wie der große Condé und der Herzog Philipp Wilhelm von Neuburg zugunsten Michael Wisnowieckis. Ebensowenig gewann den polnischen Thron der Herzog von Conti, da Rußland mit Waffenmacht August II. unterstützte. Stanislaus Leszczynski konnte sich auf dem polnischen Throne nicht halten, auf den er durch allgemeine Wahl des Sejms (Landtags) gekommen war, da ihn Rußland mit bewaffneter Hand vertrieb und August III. einsetzte. Der französische König hätte eine Armee durch Deutschland schicken können. Der Zusammenstoß französischer Offiziere mit einer russischen Heeresabteilung in Danzig zeigte die ungeheure Überlegenheit der Franzosen über die Russen. Aber Frankreich wollte keine größere Armee für seinen Thronkandidaten einsetzen und somit Polen in seine Interessensphäre ziehen.

Nach dem Falle der französischen Kandidatur trat eine gewisse Spannung zwischen dem neuen Herrscher und Frankreich ein.

Choiseul schildert den Grundgedanken der Beziehungen Frankreichs zu Polen in seiner Denkschrift: „Meiner Ansicht nach handelte seit der Zeit Heinrichs III. eine Regierung nach der andern und ein Ministerium nach dem andern diesem

Königreiche gegenüber nach einem Vorurteil, das ganz im Gegensatz stand zur richtigen Handlungsweise. Man hat sich Polen gegenüber so benommen, als sei es eine der Großmächte, die eine regelrechte Regierung besitzen, von der man etwas zu fürchten, überhaupt zu erwarten habe, — was ein schwerer Fehler war. Der König ist der Meinung, daß ihn in Polen nur zwei Punkte angehen sollten: erstens, daß sich das Durcheinander, das dort herrscht, unverändert erhalten möge, zweitens, daß kein andres Reich seinen Besitz auf Kosten des polnischen Königreichs vergrößere. Danach muß unser ganzes politisches Streben auf dieses Gebiet eingestellt werden. Jeder andre neue Gedanke wäre nur illusorisch . . . Frankreich hat den Ehrgeiz gehabt, für Geld Polen Könige aufzudrängen. Diese Projekte sind ihm nicht geglückt. Aber wenn sie ihm auch gelungen wären, hätte es höchstens einen Titel ohne Macht über die Polen geschaffen. Wenn sich ein König gefunden hätte, der genug Genie und Talent besessen hätte, um mit erhabenem Geiste in Polen wieder Ordnung zu schaffen, so hätte Frankreich keine Kosten scheuen dürfen, um die Pläne eines solchen Herrschers zu durchkreuzen. Daher also sind alle Bemühungen, dem polnischen Könige eine hohe Stellung zu schaffen, gleich Null gewesen. Wir haben uns das Sprengen der Sejme viel Geld kosten lassen . . . Aus dieser Tatsache geht hervor, daß unsere wirkliche Anteilnahme (partie) der Anarchie gehört, die in Polen herrscht, und gegenwärtig brauchen wir weder Anstrengung noch Kosten zu tragen, um sie dort zu erhalten. Was den zweiten Punkt anbetrifft, d. h. die Nachbarstaaten daran zu verhindern, sich auf Kosten Polens zu bereichern, so tun wir selbst dem Streben derjenigen, die eine solche Landgewinnung im Auge haben, durch Polen keinen Einhalt." Eingereicht wurde diese Denkschrift im J. 1743 als Antwort auf den Versuch der Czartoryskis, Polen von der Übermacht Rußlands durch den bewaffneten Aufstand Polens mit dem Beistande Frankreichs und der Türkei zu befreien.

Stanislaus Poniatowski klagt, daß die Nachbarstaaten, aber auch Frankreich eine Verbesserung der polnischen Verfassung zu verhindern suchen und nicht wollen, daß Polen ein mächtiger Staat werde, da das in der französischen internationalen Politik zu Verwicklungen führen könnte.

Frankreich stellte Rußland keine Hindernisse entgegen, als dieses Polen Poniatowski zum Könige aufdrängte, aber eine Zeitlang war es gekränkt und schickte keinen Vertreter nach Polen. Als während der ersten Regierungsjahre Poniatowskis der Wiener Hof den König und das Volk zum Abschütteln des russischen Jochs zu bewegen suchte, beeinflußte der französische Gesandte in Wien, Béranger, empfangenen Instruktionen gemäß die Bischöfe, der russischen Forderung in Sachen der Dissidenten Widerstand zu leisten. Als aber das zur Verzweiflung getriebene Volk im Kampfe um seine Unabhängigkeit zu den Waffen griff, d. h. als die Konföderation von Bar den Kampf gegen Rußland begann, erhielt Polen von Frankreich nur eine verspätete und nichtssagende Hilfeleistung. Etwas Geld, ein paar Dutzend Offiziersfreiwilliger, unter denen sich hervorragende, hochtalentierte Persönlichkeiten befanden, wie Dumourier,

Viomenil, Kellermann; aber diese Hilfe genügte nicht, um den Sieg auf Polens Seite zu zwingen. Die Teilnahme der Franzosen an der Konföderation von Bar bewies, daß es diesem Volke nicht an heldenhaften und fähigen Soldaten mangelte, auch nicht an individuellen Sympathien für Polen. Die Geringfügigkeit der Hilfe von seiten der französischen Regierung war in der unveränderten traditionellen Beziehung Frankreichs zu Polen begründet.

Als während der Barer Konföderation die Türkei an Rußland den Krieg erklärte, wandte sich der österreichische Kanzler Kaunitz im August 1768 an die französische Regierung mit der Anfrage, ob er auf die Hilfe rechnen könne, die sich beide Staaten im Versailler Traktat zugesichert hatten (24 000 Mann und 8 Mill. Fl.), und da er einer zusagenden Antwort vollkommen sicher war, bat er sogar Friedrich den Großen um die Mitteilung an Rußland: „Wenn es zum Kriege um Polen komme, stehe Österreich nicht allein da."

Der französische Minister d'Aiquillon war des von Choiseul übernommenen Bündnisses mit Österreich überdrüssig und eher Preußen geneigt. Als der österreichische Gesandte den Minister fragte, was er zu tun gedenke, wenn es zu einem Kriege zwischen Österreich und Rußland um Polen komme, antwortete d'Aiquillon, Ludwig XV. sei nur in dem Falle gezwungen, Österreich 24 000 Mann zu stellen, wenn dieses angegriffen würde. Dies war fast ein Vorbild der jetzigen Nichtangriffspakte, die zur Hilfeleistung nur bei Überfällen verpflichten. Dem österreichischen Botschafter Dohen, der mit der besonderen Weisung zur Erlangung dieses 24 000 Mann starken Hilfskorps nach Paris geschickt worden war, wurde hier mitgeteilt, daß Frankreich all seine Verpflichtungen zu lösen und seine Finanzen aufzubessern beabsichtige.

Durch die Neutralität Frankreichs und das preußisch-russische Bündnis, das eine bewaffnete Einmischung Preußens im Falle einer Hilfeleistung Österreichs an die Türkei veranlaßt hätte, konnte sich Österreich zu keinem aktiven Auftreten während der ganzen Dauer des russisch-türkischen Krieges entschließen, trotz des mit der Türkei abgeschlossenen Vertrags.

Ohne Frankreichs Unterstützung konnte sich Österreich den Teilungsgelüsten Preußens und Rußlands nicht widersetzen und nahm an der ersten Teilung Polens teil.

Am 18. Februar 1772 überreichte der österreichische Gesandte, Graf Mersy, ein Memorial, das Frankreich zu einer gemeinsamen Aktion zwecks Sicherung der Unantastbarkeit Polens aufforderte; es berief sich auf die Erklärung Ludwigs XV. vom J. 1733, laut welcher der französische König jede Gewalt oder Drohung gegen den polnischen Staat als eine gegen sich selbst gerichtete Gewalt und Drohung auffassen würde.

Auch das stimmte den König nicht um. Ludwig XV. wiederholte: „Je ne veux point la guerre, je m'en suis assez expliqué. A cinq cents lieues il est difficile de secourir la Pologne. J'aurais désiré qu'elle fût restée intacte, mais je ne puis y faire que des voeux."

Während aller polnischen Aufstände vernahm man stets das alte Lied der maß-

gebenden Franzosen: „Wir haben Mitleid mit Polen, wir möchten ihm gerne helfen, aber — Polen liegt zu weit.“

Im J. 1775 schloß Rußland mit Polen einen Vertrag (oder besser gesagt — drängte ihn Polen auf), der die russische Herrschaft über die Orthodoxen in Polen garantierte.

Die Abhängigkeit Polens von Rußland nach der ersten Teilung Polens bis zum russisch-türkischen Kriege übte einen bösen Eindruck nicht nur bei Einheimischen, sondern auch bei Fremden aus. In einer Broschüre: „L'horoscope politique de la Pologne, oû se trouve le portrait charactéristique du prince héréditaire de la Prusse“, die unter dem Pseudonym: „Exministre d'Etat“ erschienen war, lesen wir: „Fühlt ihr nicht jetzt schon, daß ihr nur die Provinz eines fremden Staates seid? Wenn ihr euch nicht durch einige euch erwiesene Konzessionen betrügen laßt, mittels deren man euch schmeichelt und an die Knechtschaft gewöhnen will, seht ihr dann nicht, daß euer König nur der Stellvertreter des russischen Botschafters ist, der in Wirklichkeit in Warschau regiert? Der Schrecken, den das russische Heer unter euch verbreitet, läßt keine Gedankenfreiheit bei euch aufkommen, ihr ergötzt euch an der nichtssagenden Dekoration der Landtagsversammlungen. Man erlaubt euch zu beratschlagen, aber andre als Rußland genehme Abgeordnete dürft ihr nicht wählen, dürft an keine Sache herangehen, ehe euch nicht mitgeteilt worden war, wie ihr sie entscheiden sollt. Indem man euch weder zu handeln verbot, noch euch zu gehorchen befahl — hat man euch an Händen und Füßen gefesselt.“

Dank dem russisch-türkischen Kriege, der im J. 1787 ausbrach, konnte Polen für einen Augenblick aufatmen und suchte Verbündete, um sich in Zukunft vor der Habgier Rußlands zu sichern. In dieser Zeit näherte sich Frankreich Rußland, in dem es seinen natürlichen Verbündeten gegen England zu sehen glaubte. Rußland, das damals mit Österreich verbündet war und Frankreich für eine gemeinsame Koalition gewinnen wollte, wies als Lockmittel für dieses im Falle einer Aufteilung der Türkei auf Ägypten hin.

Der französische Minister Vergennes wollte die Niederlande erobern und ließ sich zu immer größeren Zugeständnissen bewegen. Den Russen bot er die Krim und den Kaukasus, Österreich die Moldau und die Walachei an. Mehr noch — um das Geschäft zu machen und alle im Wege stehenden Hindernisse zu beseitigen, war er sogar bereit, Preußen durch die Überlassung Großpolens zu beruhigen.

„Rußland — schrieb Vergennes an den französischen Gesandten an der Newa — besitzt weite Landstrecken, die für die französische Industrie offen liegen, daher müssen die Interessen unsrer Länder in nahe Beziehungen kommen. Polen dagegen ist arm, entkräftet, ein unglückseliger Staat, ein Spielzeug seiner Nachbarn, schon halb aufgeteilt, und wenn sich seine Nachbarn miteinander verständigen, ist sein Ende da. Jedes weitere Nachdenken über sein zukünftiges Los ist also überflüssig. Es ist vielmehr angebracht, sich vollkommen irgendwelcher Schritte (démarches) in bezug auf Polen zu enthalten, mit Rücksicht darauf, daß es

zwecklos ist und ungern von einer oder allen teilenden Mächten gesehen werden könnte."

Hier tritt Frankreich schon als Urheber einer zukünftigen Teilung Polens auf, indem es Rußland wissen läßt, daß ihm von seiten Frankreichs keine Hindernisse in den Weg gelegt werden und diese Teilung zur Notwendigkeit werden muß. Denn einer solchen Meinung über Polen mußte der französische Gesandte in Petersburg selbstverständlich im Sinne erhaltener Weisungen Ausdruck verleihen.

Die zweite Teilung Polens war für Frankreich eher eine Art Blitzableiter, weil sie Preußen den Grund dazu gab, Österreich im Kriege mit Frankreich im Stiche zu lassen.

Im Frühjahr 1792 erklärte die Gironde Österreich den Krieg, Katharina II. an Polen, Preußen trat auf die Seite Österreichs. Danton leitete die Annäherung an Preußen ein, Marat unternahm dahinzielende diplomatische Schritte. Der französische General Kellermann, ein Elsässer, verhandelte mit den Generälen Kalkreuth und Mannstein und dem preußischen Minister Lucchesini. „Es ist uns zwar in Frankreich bekannt — erklärte der französische Vertreter —, daß ihr eine zweite Teilung Polens im Auge habt, aber Frankreich würde diese mit Befriedigung sehen, wenn dadurch die Macht eines Staates, der früher oder später unser Verbündeter werden muß, vergrößert wird."

Vor dem Aufstande Kosciuszkos, während dieses Aufstandes und auch während der Erhebungen von 1831 und 1863 rechneten die Polen stets auf Frankreich. Die während der Revolution gesetzgebende französische Volksversammlung, der sog. Konvent, hatte im Namen der französischen Nation erklärt, daß er Verbrüderung und Unterstützung allen Völkern bringe, die ihre Freiheit wieder erringen wollen. Das hatte die polnischen Hoffnungen auf Frankreich entstehen lassen. Im Jahre 1793 wurde Kosciuszko nach Paris geschickt. Die polnischen Emigranten, ehemalige Teilnehmer des letzten Sejm, die sich in Sachsen zusammengefunden hatten, gaben ihm die Skizze der Aufstandspläne mit. Er sollte um ein Hilfskorps bitten, das in der Krim an Land gesetzt werden sollte, um sich dann mit den polnischen Aufständischen zu vereinigen. Zur selben Zeit wurde im französischen Außenministerium erwogen, was für ein Vorteil aus der Teilung Polens für die französische Republik erwachsen könne. Es wurde beschlossen, daß Frankreich seine Zustimmung zu dieser Teilung geben könne, wenn dies als eine Friedensbedingung notwendig sein sollte, zwar nicht „eine formelle und schriftliche Zustimmung" — weil diese die französische Republik zu einem schimpflichen Mitschuldigen an der Teilung Polens gemacht hätte.

Der französische Außenminister Desforgues gab seinem Bevollmächtigten Parandier beim Emigrantenkomitee in Leipzig die geheime Instruktion: „Dem sich vorbereitenden polnischen Aufstande soll alles Gute gewünscht und die Hoffnungen der Polen aufrecht erhalten werden, obwohl die Lage Frankreichs nicht erlaubt, diesem der Freiheit würdigen Volke deutlichere Beweise seines Mitgefühls zu geben."

Der General Prondzynski, ein ausgezeichneter Militärschriftsteller und Teilnehmer am polnisch-russischen Kriege von 1831 schreibt über die Beziehungen Frankreichs zu Polen: „Vierzehn Jahrhunderte französischer Geschichte sind eine ununterbrochene Kette von Kriegen. Wo spielten diese sich ab? Nur auf französischem Boden! Lange Zeit hindurch war Belgien französischer Kriegsschauplatz; über den Rhein oder die Pyrenäen sind die Franzosen nur selten gekommen. Jeder ihrer Feldzüge nach Italien hat einen unglücklichen Ausgang genommen.

Zur polnischen Sache zurückkehrend, fragen wir uns doch einmal, was für einen Einfluß Frankreich auf sie hatte. Von der Zeit an, als Polen seine Könige nicht mehr selbst wählte, sondern fremde Mächte auf die Wahlen Einfluß gewannen, hat sich niemals ein Kandidat Frankreichs halten können, da die Einflüsse der nächsten Nachbarn stets stärker waren ... Nur unter Napoleon ist Frankreich wie ein angeschwollener Fluß aus seinem Bett getreten, und gewaltig ist der Irrtum derjenigen, die jene Zeiten für normal halten.“[1])

Die Polen jedoch gaben sich lange Zeit der Täuschung hin, daß aus Frankreich ihre Befreiung kommen müsse. Die Grundlage dieser Täuschung war die napoleonische Epoche.

Dieser große Italiener auf dem französischen Throne ordnete die Interessen Frankreichs den polnischen natürlich nicht unter, aber infolge der Entwicklung seiner Politik und im Laufe der Ereignisse, die oft unabhängig von seinem Willen eintraten, erscheint die Sache Polens mehrmals mit der französischen verbunden und wurde von Napoleon nach Möglichkeit gefördert. Napoleon weckte in dem nach den Teilungen fast verbluteten Polen neue Kräfte zur nationalen Auferstehung, zum staatlichen Wiederaufbau.

Preußens Einwohnerzahl betrug nach der dritten Teilung Polens 7 Millionen auf 5296 Quadratmeilen. Hierin machten die Erwerbungen von Polen 2417 Quadratmeilen aus mit fast 3 Millionen Einwohnern. Das waren 46 Prozent der Einwohnerzahl Preußens, die annektierte Bodenfläche 52 Prozent des ganzen preußischen Territoriums. Aus dem von Preußen annektierten Teile schnitt Napoleon das Fürstentum Warschau heraus. Dieses wurde territoriell nach der vollständigen Niederlage Österreichs im J. 1809 durch teilweise Wiedereinverleibung von annektierten Teilen noch vergrößert.

Preußen und Österreich lagen der Operationsbasis Napoleons näher und konnten leichter niedergeworfen werden. Der russische Feldzug von 1812 endigte mit einem Zusammenbruche hauptsächlich durch die weite Entfernung Rußlands von der Operationsbasis und gewisse strategische Fehler.

Der Krieg von 1812 hat sich daher in der polnischen Meinung nicht als Beweis für die Unmöglichkeit der Befreiung von Rußland mit französischer Beihilfe eingeprägt, sondern als eine Möglichkeit, deren Verwirklichung nur durch zufällige Umstände verhindert worden war. Die Quelle französischer Sympathie

---

1) Erinnerungen Prondzynskis, I., S. 190.

in Polen war die napoleonische Zeit und außerdem noch die geistige Vorherrschaft Frankreichs, die sich lange Zeit in der Meinung Polens (und nicht nur Polens) als etwa Wirkliches widerspiegelte, während sie nur auf Täuschung beruhte.

Der polnische Aufstand von 1830/31 hat Frankreich und Belgien einen großen Dienst erwiesen, da er die Pläne Nikolaus I. vereitelte, der seine Armee nach dem Westen schicken wollte, um die durch den Wiener Kongreß bestätigte rechtmäßige Verfassung dort wieder einzuführen. Die Regierung Louis Philipps suchte Nikolaus I. für sich günstig zu stimmen und war deshalb jeder Unterstützung des polnischen Aufstandes abgeneigt. Die französische Allgemeinheit war dem Aufstande günstig gestimmt, aber ihre Unterstützung ganz unbedeutend.

Im Augenblicke blutiger Unterdrückung, als die russische Regierung sich grausam an dem besiegten Polen rächte, sprach der Minister Sebastiani im französischen Parlamente die denkwürdigen Worte: „L'ordre règne à Varsovie."

Die Teilung Polens verschlechterte die internationale Lage Frankreichs und kräftigte die Solidarität der Teilungsmächte Rußland, Österreich und Preußen. Frankreich war isoliert, besonders als sich sein Gegensatz zu England von neuem verschärfte. Die Heilige Allianz, deren Hauptmitglied Rußland war, lag schwer auf dem politischen Leben Europas und hemmte dessen Entwicklung. Die polnische Sache wurde als antirussisch in Europa populär, besonders in Frankreich.

Von 1815—1854 galt Frankreichs politische Richtung einer Friedenspolitik, aber nur nach außen hin, im eignen Lande folgten Revolutionen, Revolutionsversuche und Staatsstreiche aufeinander. Bei jeder französischen Revolution ertönte der Ruf: „Vive la Pologne", wurden Reden gehalten, die die Befreiung Polens forderten. Diese Reden hallten in Polen wider, das seine ganze Hoffnung auf Frankreich setzte, aber die französische Politik wurde jahrelang nicht davon beeinflußt. Die Rücksicht auf Österreich und auf die traditionelle Abneigung Englands gegen die polnische Sache erlaubte Frankreich nicht, diese Frage während des Krimkrieges aufzuwerfen. Später versuchte es die Annäherung an Rußland, und es wäre wohl zum russisch-französischen Bündnisse gekommen, wenn nicht der polnische Aufstand von 1863 dazwischen getreten wäre, dem eine Zeit voll Unruhen und Demonstrationen vorausging. Die Sympathie für Polen, die seit dem Jahre 1831 im französischen Volke Wurzel gefaßt hatte, zwang Napoleon III. zu einer diplomatischen Aktion für Polen. England war der Urheber dieser Aktion, durch die es Frankreich mit Rußland zu entzweien suchte; denn nach dem Krimkriege wünschte Napoleon III. mit Hinsicht auf die antiösterreichische Front, die sich durch die italienische Sache gebildet hatte, ein Bündnis mit Rußland. Das war ganz übereinstimmend mit der französischen politischen Richtungslinie; denn von dem Zeitpunkte an, als die russische Regierung tätigen Anteil an der europäischen Politik zu nehmen begonnen hatte, suchte Frankreich stets eine Annäherung, sogar Bündnisse mit

Rußland. So war es zu Zeiten Katharinas II., Pauls I. und Alexanders I. Napoleon I. suchte eine Verständigung mit Rußland, und deshalb bot er 1807 Alexander I. die polnische Krone an. Nachdem Alexander den Vorschlag abgelehnt hatte, verpflichtete sich Napoleon Rußland gegenüber ... „Le royaume de Pologne ne sera jamais rétabli.“ Die polnische Sache verhinderte die Annäherung Napoleons III. an Rußland. Dieses war durch die diplomatische Aktion zugunsten Polens von 1861—1864 abgeschreckt, und das ermöglichte den deutschen Sieg über Frankreich von 1871.

Im letzten Abschnitte des „großen Frankreich“, groß durch sein Machtgefühl, versuchte dieser Staat das politische System Europas umzubilden und erzielte in dieser Beziehung weitgehende Resultate, allerdings nicht immer in Übereinstimmung mit der französischen Staatsraison, wie z. B. die Einigung Italiens. Nach der Niederlage von 1871 konzentrierte Frankreich seinen Willen und seine Kräfte ganz auf Vergeltung und eigne Verteidigung. Das war die Grundlage für das französisch-russische Bündnis von 1891, dem sorgfältig durch die französischen Publizisten vorgearbeitet worden war. Ich erinnere hier nur an das Werk von Anat. Leroy-Beaulieu „L'Empire du Tsar“; in dem Vorwort dazu schrieb dieser bekannte Schriftsteller: „es sei endlich an der Zeit, Rußland ohne die polnische Brille zu betrachten.“

Die polnische Generation von 1863 setzte ihre Hoffnung ebenfalls auf Frankreich. Sie hielt dieses für die Machtquelle, aus der die Befreiung kommen müsse. Einer der hervorragendsten Vertreter dieser Generation, Graf W. Dzieduszycki, schrieb, daß in ihm und seinen Freunden die Niederlage Frankreichs von 1871 eine größere Hoffnungslosigkeit hervorgerufen habe als der mißlungene Aufstand von 1863. Solange ein starkes Frankreich existierte, das die Vorherrschaft in Europa besaß, solange bestand auch die Hoffnung, daß unter entsprechenden Umständen Polen seine Befreiung erlangen würde.

Die während des französisch-russischen Bündnisses heranwachsende Generation Polens wurde Frankreich gegenüber von ganz anderen Gefühlen beherrscht. Die Verbündeten unsrer Feinde sind unsre Gegner, die Gegner unsrer Feinde sind unsre natürlichen Bundesgenossen. Frankreich stand im Lager unsrer Feinde. Gewiß dachte nicht die ganze Generation so, deren größter Teil sich an die Unfreiheit so gewöhnt hatte, daß ihm Unabhängigkeitsgedanken fremd geworden waren.

Da kam der Weltkrieg. Die polnischen Legionen, die die polnischen Freiheitsbestrebungen verkörperten, kämpften auf seiten der Österreicher, der Bundesgenossen Deutschlands. Es gab in diesem Kriege Augenblicke, wo die Legionen ausgezeichnet mit der deutschen Armee operierten und die besten Beziehungen zwischen deutschen Soldaten und polnischen Legionären herrschten, Beziehungen, die auf gegenseitiger Achtung und Wertschätzung soldatischer Tüchtigkeit fußten.

Die Anhänger der russischen Richtung nannten sich im Weltkriege Anhänger der Entente, wehrten sich gegen die Bezeichnung als Russophilen, denn das hieß nichts andres, als sich mit der Abhängigkeit von Rußland und deren

üblen Nebenerscheinungen abgefunden zu haben. Die Anhänger Rußlands redeten damals viel von der französischen Sympathie. In Frankreich dagegen war es verboten, über die polnische Unabhängigkeit zu schreiben. Die französische Presse verfaßte Lobeshymnen auf die russische Großzügigkeit, als der Aufruf des Großfürsten die Vereinigung sämtlicher polnischer Gebiete bei Selbstverwaltung unter russischem Zepter versprach.

Aus Anlaß der Proklamierung des polnischen Staates durch die Mittelmächte protestierte nicht nur Rußland, sondern auch Frankreich. Am 16. November 1916 veröffentlichte Briand den Protest gegen die Proklamierung „eines neuen Staates in vorübergehend von den Zentralmächten besetzten Gebieten und gegen den Versuch, eine Armee aus der Bevölkerung dieser Länder zu organisieren".

Im Februar 1917 wurde Doumergue von der französischen Regierung zum Abschluß eines Vertrags nach Rußland geschickt, der Frankreich das désinteressement der russischen Regierung bei Festlegung seiner Ostgrenzen nach dem Kriege sichern sollte, d. h. die Zustimmung Rußlands zur Wiedereinverleibung von Elsaß-Lothringen und zur Annexion des Saargebietes wie auch zur Abtrennung der linksrheinischen Gebiete von Deutschland. Dafür wurde Rußland das désinteressement Frankreichs bei Regulierung der russischen Westgrenzen zugesichert, mit andern Worten: Frankreich hatte nichts dagegen einzuwenden, daß Rußland das durch die Zentralmächte als unabhängigen Staat anerkannte Polen wieder an sich riß.

Der bolschewistische Umsturz schuf eine zeitweise Abkühlung der französisch-russischen Beziehungen. Frankreich erkannte die Sowjetregierung nicht an, da sie den Sonderfrieden mit Deutschland geschlossen hatte, die Anerkennung der früheren russischen Staatsanleihe verweigerte und die französischen Unternehmen in Rußland eingezogen hatte. Frankreich setzte seine Hoffnung auf die Armeen des weißen Rußland, das mit dem roten Krieg führte. Polen konnte als Verbündeter der Weißen für deren reichliche Waffenversorgung durch Frankreich nicht umgangen werden. Dieses wünschte aber, daß die von Polen jenseits des Bugs besetzten Gebiete im Zeichen des russischen Adlers stehen sollten; das wurde aber von Pilsudski abgelehnt, der andernfalls einen Aufruhr in der polnischen Armee voraussagte.

In Sachen des östlichen Polens, des historischen Zankapfels zwischen Polen und Rußland, nahm Frankreich eine ablehnende Haltung gegen Polen ein, wollte ihm weder Wilna noch Ostgalizien zuerkennen und das alles für das zukünftige neue Rußland reservieren.

Eine entschieden feindliche Stellung nahm die französische Politik im Streite Polens mit der Tschechoslowakei um das Teschener Gebiet ein. Dank französischer Einflüsse wurden drei Kreise dieses Gebietes, in denen die polnische Bevölkerung 70 Prozent, die tschechische kaum 11 Prozent ausmachte, Polen aberkannt.

Während des Krieges mit dem bolschewistischen Rußland 1919/20 erhielt

Polen aus Frankreich gewisse Unterstützungen. Man schickte ihm Waffen und Munition, den General Weygand und ein paar Instruktionsoffiziere, die die polnische Armee organisieren halfen. Der Plan der Schlacht bei Warschau war jedoch von dem damaligen Generalstabschef Rozwadowski zusammen mit dem Marschall Pilsudski ausgearbeitet und durch diesen in die Tat umgesetzt worden. Der General Weygand war der Ansicht gewesen, daß Warschau nicht zu halten und die polnische Armee dem Feinde nicht gewachsen sei und sich hinter die Weichsel zurückziehen müsse. Dieser Plan aber, der sich wahrscheinlich auf gewisse objektive Beobachtungen stützte, rechnete nicht mit dem psychologischen Moment und hätte Polen in eine Katastrophe hineingetrieben, wenn sich Pilsudski seiner Ausführung nicht widersetzt hätte. Die französische Hilfe verdankte Polen dem Umstande, daß es zum Kampfe mit Sowjetrußland gezwungen war; viel größere Hoffnung setzte Frankreich jedoch auf die weiße Armee der zaristischen russischen Generäle, die die Bolschewiken bekämpften. Als diese Hoffnungen fehlschlugen, unterschrieb Frankreich am 13. Februar 1921 mit Polen den sog. Bündnisvertrag, der nachfolgende Punkte enthielt:

1. Beide Regierungen haben sich zu einer Verständigung in allen Fragen der auswärtigen Politik verpflichtet, die beide Staaten angehen und die Regelung der internationalen Beziehungen auf Grund von Verträgen und dem Völkerbundsstatut betreffen.

2. Beide Regierungen haben sich über eine gemeinsame Aktion zu gegenseitiger Unterstützung in Wirtschaftsfragen zu verständigen. Zu diesem Zwecke sollen zwischen ihnen besondere Übereinkommen und Handelsverträge abgeschlossen werden.

3. Im Falle, daß beide Staaten oder einer von ihnen ohne Herausforderung seinerseits angegriffen werden, haben sich beide Regierungen zu verständigen, um ihre Gebiete und ihre berechtigten Interessen im Rahmen der oben erwähnten Verträge zu verteidigen.

4. Vor dem Abschluß neuer Verträge, die ihre Politik in Mittel- und Osteuropa betreffen, verpflichten sich beide Regierungen zur gegenseitigen Verständigung.

Dieser Vertrag enthielt keinerlei Verpflichtungen Frankreichs, Polen im Falle eines Angriffs von russischer Seite zu verteidigen; denn damals hatte Frankreich die Sowjetregierung und die polnisch-russischen Grenzen noch nicht anerkannt. In Sachen Mitteleuropas stehen Polen und Frankreich im Widerspruche zueinander. Frankreich unterstützte von Anfang an die Tschechoslowakei als den zukünftigen Dritten im französisch-russischen Bunde, Frankreich schnitt aus Nordungarn den Korridor heraus, der der Tschechoslowakei die gemeinsame Grenze mit Rußland sichern sollte, wenn diesem Ostgalizien zuerkannt würde. Dieser Korridor wird von Polen als eine günstige Gelegenheit zu einer neuen Teilung betrachtet, und deshalb müßte es nach dessen Vernichtung und nach der Wiederherstellung seiner historischen Grenze mit Ungarn trachten.

Im Interesse Polens liegt ein starkes, verbündetes Mitteleuropa, das mit ihm in politischem und wirtschaftlichem Verbande steht. Frankreich dagegen, das seinem traditionellen Bündnisse mit Rußland treugeblieben ist, zieht dieses in die mitteleuropäischen Angelegenheiten hinein.

Polen war für Frankreich das Surrogat Rußlands. Als es zu der Überzeugung gekommen war, daß die Bolschewikenherrschaft von Dauer sein würde, begann es, sich wieder an Rußland heranzumachen. Der Fürsprecher dieser Annäherung war Herriot, der in seiner Eigenschaft als Premierminister die Anerkennung Sowjetrußlands durchführte. Darauf folgte Barthous Projekt des Ostpaktes, der dem Bündnisse Frankreichs mit Sowjetrußland den Weg bahnen sollte. Gegenwärtig ist dieses Bündnis schon zur Tatsache geworden. Frankreich handelt ganz traditionsgemäß. In Osteuropa begehrt es zum Verbündeten den Staat, welchen es für den stärksten hält. Im XVII. Jahrh. schienen ihm die Türkei und Schweden stärker zu sein als Polen, und so gab es Polen zugunsten dieser Staaten preis. Heute ist es bereit, Polen Rußland zu opfern. Sicher möchte es gern ein polnisch-französisch-russisches Bündnis sehen, denn ohne Polen hat das Bündnis mit Rußland für Frankreich eine geringere Bedeutung, da ihm eine gemeinsame russisch-deutsche Grenze fehlt. Sowjetrußland müßte, um Frankreich zu Hilfe kommen zu können, die Neutralität Polens verletzen. Das heutige Polen ist aber nicht mehr das Polen aus der Zeit des Siebenjährigen Krieges, das dem Durchmarsche russischer Heere nichts in den Weg legen konnte und die Verletzung seiner Neutralität durch Preußen und Österreich nicht verhinderte — und nicht imstande war, zu verhindern. Das heutige Polen wird seine Gebiete gegen einen Einmarsch sowjetrussischer Heere verteidigen, denn diesem Marsche würde der Versuch, aus Polen eine neue Sowjetrepublik zu machen, auf dem Fuße folgen. Dem mit den Bolschewiken verbündeten Frankreich kann ein genügend gerüstetes, zur Verteidigung seiner Neutralität entsprechend starkes Polen nicht genehm sein.

Daher kann Polen weder auf Frankreichs Hilfe noch von dessen Seite auf die Versorgung mit dem Kriegsmaterial rechnen, das es nur in ungenügender Quantität oder Qualität im eigenen Lande herstellen kann, und das nimmt dem Bündnisse für Polen jeden Wert.

Aufgekündigt wurde es noch nicht, aber es nähert sich in seiner Eigenart immer mehr dem italienisch-österreichischen Bündnisse am Vorabende des Weltkrieges.

Die Nachtwachen des Bonaventura.

Von

Joachim Müller.

Die Welt steht vor dem Menschen immer als Frage, die Antwort heischt aus seiner lebendigen Wirklichkeit. Jede Geistes- und Seelenäußerung des Menschen, wie Religion, Dichtung, Wissenschaft, ist solche Antwort. Es ist nun merkwürdig, daß in der Antwort die Frage Welt erst eigentlich sichtbar wird, daß in ihr die Welt als Frage erst deutliche Vorstellung gewinnt. Das ewige Problem dieser Antwort liegt darin, daß über der nun erst so unmittelbar bedrängenden Weltnähe nicht Kraft und Mut verloren geht, die Antwort folgerichtig zu Ende zu geben. Denn damit wird sie erst verbindlich für die, die nicht aus eigener Stärke der Weltfrage zu begegnen vermögen.

Die Antwort, die die Dichtung auf die beklemmend und unausweichlich sich aufrichtende Frage der Welt erteilt, entfaltet sich in der Bewegung menschlicher Schicksale. Darin liegt die besondere Art der dichterischen Antwort. Indem sich menschliches Dasein schicksalsmäßig offenbart, wird geantwortet. Weil aber die Antwort immer als ganze und geschlossene erteilt werden muß, um gültig zu sein, muß der dichterische Raum auch in sich geschlossen sein, darf nicht von außen gestört werden. Weder der Dichter selbst kann im antwortenden Schicksal seiner Dichtung in Erscheinung treten, noch darf der auf die Antwort Lauschende voreilig oder eigenmächtig Ausschnitte und Teile als Ganzes nehmen. Das, was man oft „Objektivation" genannt hat, erhält von hier aus einen vertieften Sinn. Die Erkenntnis der Notwendigkeit, die dichterische Antwort zu Ende zu hören, führt zur unbedingten Ehrfurcht vor dem Werk und zur Einsicht, daß die organische Ganzheit der Maßstab echter Dichtung ist. Nur im ehrfürchtigen Erleben der Dichtung als eines Ganzen wird die dichterische Antwort zugleich zu einer Sinngebung für unsere eigene Existenz, die mit der Frage Welt allein nicht fertig wird. Mit dieser Auffassung von der Objektivation als eines lebendigen, uns unmittelbar berührenden Ganzen, das uns Lebensdeutung und Lebensgestaltung ermöglicht, schließen wir nachdrücklich jene Ansicht aus, die zwischen Werk und Betrachter einen wesensmäßigen Abstand sieht und das Ereignis künstlerischen Nacherlebens mit den Begriffen Schein und Spiel zu fassen glaubt. Jedes ästhetische, das heißt wörtlich, jedes nur anschauende Verhältnis zur Kunst ist entweder eine Selbsttäuschung oder die Unfähigkeit, die Wirklichkeit der Weltfrage zu sehen.

Die dichterische Antwort wurde mit Absicht als Bewegung menschlicher Schicksale bezeichnet. Das Wesen der dichterischen Antwort auf das Rätsel Welt, welches als ewiges Gegenüber zu haben Geheimnis und Bestimmung menschlichen Daseins überhaupt ist, liegt im buchstäblichen Vor-Leben menschlicher Existenz. Solches Vor-Leben ist aber nur als gemeinsames Leben, als Mit- und Gegeneinander menschlicher Schicksale möglich. Denn der Mensch

ist nur als gebundenes Wesen vorhanden. Menschliche Existenz ist nur im Aufeinanderangewiesensein wirklich. Das widerspricht nur scheinbar der durchgängigen Ansicht, daß höchste Freude und tiefstes Leid im geheimen Seelengrund und im verborgenen Herzenskämmerlein gefühlt, daß letzte Entscheidungen nur in der Einsamkeit vollzogen werden. Es widerspricht auch nur scheinbar der Tatsache, daß die vor-lebende Dichtung den „Helden“ seinen einsamen Weg gehen läßt, ihn und sein einsames Schicksal ganz in den Mittelpunkt stellt. In Wahrheit ergibt sich sein Schicksal gerade aus der Not des Verflochtenseins in das Leben der anderen, aus dem Zwang des Bezogenseins auf die anderen. Man darf nicht Erleben und Leben, das Innewerden der Existenz und die Existenz selbst miteinander verwechseln. Aller großen Dichtung aber geht es in erster Linie um die Existenz selbst, um das Vor-Leben, um die Verwirklichung des Schicksals, nicht um die Reflexion einzelner Gestalten in diesem vor-lebenden Miteinander. Das Verhängnis der Dichtung in den neueren Jahrhunderten wie der Dichtungsgeschichte ist es vielfach gewesen, daß es den Dichtern und den Vermittlern der Dichtung mehr um die Reflexionen als um die Existenz ging, mehr um eine Philosophie des Lebens als um den Vollzug des Lebens selbst. In Deutschland besonders hat der Entwicklungsroman im Gefolge des Wilhelm Meister und das Gedankendrama Hebbelscher Prägung zu vielen Mißverständnissen Anlaß gegeben. Die Dichtungsgeschichte nahm vielfach von den nicht eigentlich dichterisches Leben gewordenen Lehren und Erkenntnissen solcher Werke ihren Maßstab und übertrug ihn auf Dichtungen, die zwar ein menschliches Schicksal, einen „Helden“ in den Vordergrund stellten, aber dieses eine Schicksal aus dem Zusammenwirken und Gegeneinander menschlicher Existenzen wachsen ließen.

Eine solche falsche Auffassung von Wesen und Wert dichterischer Wirklichkeit macht es erklärlich, daß viele Werke trotz ihrer überwiegend reflektiven Einstellung bei geringer dichterischer Substanz sehr hoch eingeschätzt wurden. Die Romantikforschung hat das besonders eindringlich gezeigt. Nur so konnte es geschehen, daß Werke ohne jede Kraft, ein Leben im echten Verbundensein menschlicher Schicksale zu verwirklichen, berühmt wurden, während andere, die ein organisch geschlossenes Vor-Leben gegenseitig gebundenen menschlichen Schicksals darstellten, völlig vergessen oder höchstens als Kuriosum gelegentlich einer abseitigen Erwähnung gewürdigt wurden.

Das trifft in geradezu beispielhafter Weise zu für zwei Werke der deutschen Romantik: für Friedrich Schlegels Lucinde, die mit unseren neuentdeckten Wertbegriffen vom Wesen der Dichtung gemessen nichts als ein geistreich-spielerisches Machwerk ist, und für die Nachtwachen des Bonaventura, die zu den wenigen großen dichterischen Verwirklichungen des Menschenbildes der frühromantischen Generation gehören. Es muß einmal mit aller Klarheit ausgesprochen werden, daß die Nachtwachen des Bonaventura in der Geschichte der frühromantischen deutschen Dichtung an den Platz zu rücken haben, den bisher Schlegels Lucinde und Tiecks Sternbald einnahmen. Die bescheidene Stelle

am Rande der Romantikforschung, die den Nachtwachen bisher eingeräumt wurde, verdanken sie nur einer gewissen sensationellen Anteilnahme an ihrer Pseudonymität. Die Verfasserfrage hat dieses Buch wenigstens als Merkwürdigkeit gerettet. Die Verfasserfrage ließ aber zugleich bisher noch keine ernstliche Bemühung um den dichterischen Sinn und den dichterischen Wert der Nachtwachen aufkommen.[1])

Es wird hier zum ersten Male der Versuch gemacht, von der skizzierten grundsätzlichen Einstellung zur Dichtung her den Sinn der Nachtwachen zu deuten und ihn sowohl in seiner Einheit wie in seinem Gewicht möglichst eindringlich zu zeigen. Unsere Zeit lehrte uns tiefere Ehrfurcht vor den echten Lebenswerten, stärkeres Verantwortungsbewußtsein den ewigen Denkmälern des künstlerischen Genius gegenüber, als die um die Erforschung der Dichtung bemühten Generationen vor uns es kannten. Wenn wir auch wissen, daß diese Neuausrichtung in erster Linie den großen „Bekannten", die zum Teil sehr verkannt worden sind, zugute kommen muß, daß wir gerade die „Klassiker" der Dichtung unseres Volkes wie der fremden Völker einer neuen Wertung zu unterziehen haben, so soll die neu gewonnene Blickschärfe auch den Aschenbrödeln der Dichtungsgeschichte zu einem ihrem inneren Rang entsprechenden Dasein verhelfen. Es geht natürlich nicht um eine unbedingte Heiligsprechung, sondern um eine sachliche Einordnung. Wir lehnen die bloß enthusiastische Betrachtung schon deshalb ab, weil wir uns bewußt sind, daß sehr viele Fehlurteile der Literaturwissenschaft gerade einseitiger Begeisterung entstammen. Die sachliche Erkenntnis eines dichterischen Werkes freilich vertreten wir mit dem liebevollen Nachdruck, den wir den künstlerischen Offenbarungen menschlicher Seele schuldig sind, wobei auch die Grenzen nicht zu verschweigen uns selbstverständliche Pflicht ist.

Der Verfasser der Nachtwachen, nennen wir ihn ruhig mit seinem schönen Decknamen Bonaventura, ist innerhalb der ersten Generation der deutschen Romantik einer der ganz wenigen, die sich nicht mit einer Flucht in eine abgeschlossene Eigenwelt und mit einer ästhetischen Theorie begnügen, sondern die die Fragwürdigkeit des Lebens in ihrer ganzen Schwere zu sehen wagen. Die Nachtwachen sind eine dichterische Antwort nicht auf erklügelte, selbstgesetzte und deshalb vermessene Daseinslagen, sondern auf die Weltfrage selbst in ihrer ganzen schneidenden und unbarmherzigen Wirklichkeit. Die Antwort, die sich in der Darstellung menschlicher Schicksale entfaltet, macht erst den ungeheuren Umfang und die furchtbare Not der Frage offenbar. Die Antwort ist nicht ganz zu Ende gekommen, und sie ist nicht endgültig. Man kann, wenn man will, dieses Offenbleiben, dieses Fragezeichen in der Antwort auf die Frage der Welt einen Wesenszug der Romantik, man kann es Romantik selbst nennen. Ausschlaggebend für die Bewertung der dichterischen Kraft und ihrer existentiellen

1) Von allen Vermutungen zur Verfasserfrage überzeugt nur die zuerst von Franz Schultz vertretene Ansicht, daß der Dichter der Nachtwachen Friedrich Gottlob Wetzel ist (gest. 1819 in Bamberg). — F. Schultz hat auch die heute einwandfreiste Ausgabe der Nachtwachen veranstaltet (Inselverlag), auf deren Text auch die Zitate der vorliegenden Arbeit beruhen.

Gewichtigkeit ist der Mut, auf die in der ganzen Schonungslosigkeit gehörte Frage Welt überhaupt eine Antwort zu versuchen. Es ist tausendmal schwerer, der Welt als fragendem Gegenüber ins Auge zu schauen und sie kühn zu bestehen, als sich abzuwenden und dort ein dichterisches Dasein zu errichten, wo die Frage nur noch fern und also abgeschwächt zu vernehmen ist.

Die Tragödie „Der Mensch" ist die Wirklichkeit, in der sich die Antwort vollzieht. Der Mensch ist die Mitte, aber nicht etwa in prometheischer Selbstvergötterung, die ihn kosmisch erhöht, sondern als existentielles Ereignis, das ihn geradeaus in die Richtung des fragenden Seins stellt. Die Welt ist als Anspruch unerbittlich da. Sie zwingt den Menschen zu einer Antwort. Auf die Art dieser Antwort kommt es nicht an, es muß nur überhaupt eine gegeben werden. Die Antwort des gelebten Lebens ist in den Nachtwachen in der dichterischen Gestalt der „Vita" vollzogen. Diese Viten sind das erste völlig eigenwüchsige dichterische Element in Bonaventuras Werk. Sie zeichnen sich sozusagen durch eine existentielle Ganzheit aus, die das Leben vor der Geburt wie das nach dem Tode mit einschließt: „Der Mensch, der doch weiter geht als das Leben." Tod und Leben stehen immer dicht nebeneinander. Es geht nicht um eine Entscheidung zwischen Sein und Nichtsein, sondern auch das Nichtsein, das Nichts ist seinswirklich, weil es seinsmächtig ist, weil es als Frage da ist. „Ich hätte das Sein erst um das Sein selbst befragen sollen." Denn alles ist Sein, alles ist Frage, auf die freilich nur das Leben zwischen Geburt und Tod eine dem menschlichen Bewußtsein zugängliche Antwort erteilen kann. Diese Geburt und Tod im biologischen Sinne übergreifende Vita erhält weiterhin ihren besonderen Charakter dadurch, daß sie von der Nacht aus gesehen wird und daß sie den Menschen an der Grenze zeigt. Die Nacht ist gewiß eine allgemeine Lieblingsvorstellung und ein verbreiteter dichterischer Gegenstand der romantischen Bewegung überhaupt gewesen. Aber Bonaventura hat dem Nachtbegriff doch gegenüber Jean Pauls glühender Schwermut und jubelnder Inbrunst und gegenüber Novalis' religiöser Trunkenheit eine ganz einmalige Deutung und Gestaltung gegeben. Für Bonaventura muß man als Urerlebnis annehmen, daß die Welt nur als großes Grauen, als entsetzliche Trostlosigkeit da war, daß sie sich in erstarrender Kälte vor alles menschliche Leben stellt. Der Dichter, der der Erkennende und zugleich der Liebende ist, rettet sich vor der allzu grellen Nähe in die Nacht, die allein noch den Abstand zu der Furchtbarkeit der Welt ermöglicht und das Ärgste verhüllt, das in unmittelbarer Erscheinung jeden Versuch einer Antwort und damit jedes Existieren ersticken würde. Andererseits verhindert die Nacht alles grelle Lärmen, das die Verzweiflung bei einer allzu nahen Sicht der Welt hervortreiben würde. In der Nacht reden alle Dinge tiefer und stiller. In der Nacht ist das Leid und die Not der menschlichen Existenz, die zur Antwortfindung bestimmt ist, vernehmbar. Denn die Nacht ist der Raum, in dem die Frage Welt an das menschliche Herz überhaupt noch gestellt werden kann, ohne daß der Mensch in Entsetzen erstarrt. Die Nacht ist für Bonaventura keine religiöse Ekstase, keine Flucht aus der Farblosigkeit des Alltags, keine

Biedermeierbeschaulichkeit, sondern der einzig mögliche Rahmen des Antwortens auf die Welt als Frage.

Der Wirklichkeit kann nicht anders begegnet werden als durch das Leben. Das Leben ist die Antwort, das Leben im Sinne menschlichen Existierens ist in seinem Vollzug einzig Gegengewicht gegen die Welt. Wehe, wenn der Mensch nicht lebt, sondern auf die Frage hin wieder fragt. Er wird keine Antwort erhalten. Zwischen der Frage, die seine Existenz als Antwort verlangt, und der Frage, die der Mensch anstatt zu existieren zu stellen wagt, wird er zermalmt. In dieser klaren Erkenntnis liegt der Grund für das Gelingen von Bonaventuras „Nachtpoesie". Die Romantiker, wie Tieck und Schlegel, die der Welt ein gestaltloses Lied oder einen geistvoll unverbindlichen Aphorismus an Stelle einer tapferen Existenz entgegenhielten, konnten zu keiner dichterischen wesentlichen Welt- und Lebensdeutung gelangen. Bonaventura erkannte richtig, daß solche Lebensdeutung in der Antwort von der romantischen Lage aus nur in der Gestaltung der Vita geschehen konnte.

Freilich zeigt diese Vita den absolut gefährdeten Menschen, den Menschen an der Grenze. Es ist immer nur ein Schritt in den Tod oder in den Wahnsinn. „Der Tod stand ganz dicht an dem Leben." „Der Totenkopf fehlt nie hinter der liebäugelnden Larve, und das Leben ist nur das Schellenkleid, das das Nichts umgehängt hat." Dies ist aber ganz anders gemeint, als der romantische Weltschmerz es deutete. Der romantische Weltschmerz hieß Ausweichen, Verzicht, Flucht. Der Weltschmerz verschloß dem Romantiker die Augen vor dem eigentlichen Leben. Der weltschmerzliche Romantiker wühlte sich voll Selbsttäuschung und Abwehr in ein völlig illusionäres Pseudosein hinein. Das Leben aber, das Bonaventuras Vita zeigt, ist völlig mit dem Tode vertraut. Es blickt der Gefährdung klar ins Angesicht. Es begegnet, aus dem illusionslosen Aufsichnehmen der Existenz, dem Tod und dem Wahnsinn ohne Wanken. Der Poet, der zuletzt Selbstmord begeht, der Sterbende, um dessen Seele der Teufel in leibhaftiger Gestalt ringt, das Liebespaar, der Wahnsinnige, die Tollhäusler, die gefallene Nonne und ihr Geliebter, der Schauspieler auf dem Gottesacker, der Kunstfreund, Ophelia, die Geliebte des „Nachtwächters" und endlich der Nachtwächter selbst — sie zeigen die Existenz in aller Nacktheit, wenn auch mit aller Gefahr und nur sichtbar im Raum der Nacht. Sie stehen an jenem Rand, an dem man sich nicht mehr entscheiden kann, ob man blind und taub jeden Anspruch der Welt übersehen und überhören will oder die furchtbare Wahrheit der menschlichen Gefährdung erkennt. Die Wahrheit ist hier so nahe, daß die Antwort erzwungen wird. So geben sie alle ihre unheimlich-trostlose, doch unbeschönigte und phrasenlose Antwort, die eine Haltung wie auch ein buchstäbliches Gegen-Wort sein kann. Der „Freigeist" „wies die höhere Hoffnung", die ihm der bekehrungswütige „Pfaff mit aufgehobenem Kruzifix" einreden will, „fest und entschieden zurück und führte dadurch einen großen Moment herbei". Der Lebensüberdrüssige schaut tief in sich selbst hinein „wie in einen unermeßlichen Abgrund", aus dessen finsterer Tiefe „das Wort ewig

einsam" heraufschallt. Der unglückliche Poet erhängt sich, nachdem er stolz in seinem „Absagebrief an das Leben" geschrieben hat: „Ich hinterlasse nun nichts und gehe dir trotzig entgegen, Gott oder Nichts!" Der Pförtner läßt seinen „schwarzen Vogel" auf die Frage: „Kennst du das Wesen ... das Gott nennt, wenn es den Teufel denkt?" antworten: „Mensch". Auch die Tollhäusler geben eine solche Antwort. Sie sind ja die Gefährdetsten von allen, sie stehen mit einem Fuß schon jenseits der Grenze. Ihre Antwort ist keine Erkenntnis und kein Bekenntnis, sondern liegt in ihrem scheinbar so grotesken Leben selbst, hinter dem sich die tiefere Weisheit des Kindes und des Narren im Shakespeareschen Sinne verbirgt. Sie flüchten nicht in eine unverbindliche, jederzeit aufhebbare Illusion, sondern sie verwirklichen eine wenn auch groteske Existenz. So ist es eine Antwort, „die Menschheit zu hoch und sich selbst zu niedrig anzuschlagen", oder zu glauben, „in der Bildung um ein halbes Jahrhundert zu weit vorausgeschritten" zu sein oder „den Scherz eines Großen als Ernst zu nehmen" oder „sich zu hoch in der Poesie" zu versteigen oder „sich für den Weltschöpfer" zu halten. In dem grausigen Widerspruch zwischen der nicht zu verwirklichenden Seinsanforderung und dem hoffnungslosen Halbleben dieser „Verrückten" ist des Dichters Urteil sowohl über die Frage als auch über die Antwort ausgesagt. Denn es ist nicht nur Freude an der Ironie und Lust am Paradoxen, was die Tollhausszenen entstehen ließ. Es ist die Erkenntnis, daß zwischen Frage und Antwort, zwischen Welt und Mensch, zwischen Forderung und Vollzug ein unüberbrückbarer Zwiespalt klafft. Die Frage, die den Menschen vorgeworfen wird, kann nie durch unbedingte und eindeutige Antwort gelöst werden. Denn darin liegt die Fragwürdigkeit der Tollhausviten: die Antwort ihrer Existenz ist ohne Rücksicht auf die Gesetzlichkeit menschlichen Nebeneinanders gegeben. Sie will in starrem Eigensinn absolut sein. Alle beziehungslose Entscheidung aber wird zur Verstiegenheit, zum Selbstwiderspruch. Nicht der, der mit einer einmaligen Norm wertet, nicht der, der sich die Frage Welt voreilig und schnell entschlossen mit einer einseitigen, wenn auch noch so folgerichtig verwirklichten Lebensform verdeckt, antwortet, sondern nur der, der lebt. Leben aber heißt immer im Angesicht der Frage leben. Wer aber gegen die Frage ein beziehungsloses, endgültiges Dasein stellt, hört und sieht nur diese seine eigensinnige und darum unzulängliche Antwort. Eine solche Antwort muß schließlich doch als erstarrte Unwahrheit vor der Welt stehen. Die erstarrte, endgültig gewordene Antwort verhindert das lebendige Antworten. Das Pseudosein im Gehäus solchen paradoxen Entschlusses erscheint wohl vorübergehend als Verlockung. Eine Zeitlang ist dem Nachtwächter das Tollhaus eine Art existentielles Paradies. Aber er, der sich selbst mit keiner solchen Endgültigkeit begnügen kann aus dem tiefen Wissen um die Notwendigkeit des lebendigen Einsatzes in der ewigen Spannung zwischen Weltfrage und Existenzantwort, greift nicht zu solchem Scheinleben, sondern zerbricht die Möglichkeit dazu im entscheidenden Augenblick. Als er schon im Begriff ist, das „Narrenkämmerchen" als Lebensbereich anzusehen, „eine Narrenpropaganda und eine

ausgebreitete Kolonie von Verrückten" zu errichten, wagt er den Schritt in die Wirklichkeit der Liebe. Ophelia, die selbst in die „Verrücktheit" ihrer Rolle, das heißt in die voreilige und erstarrte Antwort eingehüllt ist, wird zur Frage um Sein oder Nichtsein schlechthin, das heißt um Wirklichkeit oder Schein. Weil der Nachtwächter die Liebe als Wirklichkeit ergriff, muß Ophelia zerbrechen. Die echte Liebe ist die ewige Gefährdung. Weil die Liebe keine Illusion blieb, muß Ophelia sterben. Der Anspruch der Welt ist wieder da. Der Nachtwächter tritt aus dem Tollhaus hinaus in die Nacht der Welt, welche Frage und nur Frage, Forderung und ewig Forderung ist. „Die Rolle geht zu Ende, aber das Ich bleibt." „Hinter dem Stücke geht das Ich an." Die Illusion ist aus, die nackte Wahrheit hebt von neuem an, die unzulängliche, vorwitzige Antwort zerfällt. Der Mensch wird erneut ins Antworten gezwungen. „Kein Gegenstand war ringsum aufzufinden als das große schreckliche Ich, das an sich selbst zehrte und im Verschlingen stets sich wiedergebar." Der Mensch muß der Welt erneut ins unerbittlich nahe Angesicht schauen und erneut im Rätsel ihrer Frage eine Antwort leben.

Wer im Antworten lebt, hat keine Illusion. Er durchschaut alle lügnerische Maske, die sich als endgültige Antwort ausgibt. Er bleibt immer vor der Frage und blickt durch alles hindurch, was sich mit einer erstarrten Antwort von der Frage abkehrt. Jede Alltagsordnung ist Flucht vor der Wahrheit. Alle Beruhigung ist anmaßende Selbsttäuschung. Jeder Gleichlauf ist armselige Feigheit. Die Überzeugung fertig zu sein, ist blinde Selbstgefälligkeit. Darum durchleuchten die Nachtwachen den menschlichen Alltag und enthüllen seinen Dünkel und seine Verlogenheit, seine Schwäche und seine Trostlosigkeit. Denn der menschliche Durchschnittsalltag ist nicht auf der Entscheidung aufgebaut, vor der Frage antwortend zu leben, sondern auf der Illusion, die Antwort endgültig und einmalig als etwas Objektives zu haben, ohne solche Antwort zu leben, wie die Tollhäusler es wenigstens taten. Dem dichterischen Seher, der aus der Nacht, das heißt nunmehr aus der unerbittlichen Wahrheit vor der Frage kommt, wird daher alles Tagleben, das ein Scheinleben ist, transparent. Man kann mit diesem Begriff gut die zwei Dinge fassen, um die es Bonaventura geht: einmal ist alles echte Leben ein Leben auf der Grenze, das heißt jetzt ganz konkret vor der Frage; alles Scheinleben, in die unbestechliche Klarheit der Frage gestellt, wird durchleuchtet bis in seine innerste Schwäche und Leere hinein. Die verworrene Haltlosigkeit und die lächerliche Überheblichkeit alles scheinhaften Taglebens wird so offenbar. Für diese Transparenz gibt der Dichter viele Beispiele. Sehr eindrücklich ist die Erscheinung der Marionette. Zweimal begegnet sie: einmal in der vierten Nachtwache bei der Darstellung des Lebensmüden, den die „Starrsucht" immer im letzten Augenblick an der Ausführung des Selbstmordes hindert und der dem Dichter seine Vita in einer Art Narrenspiegel erzählt. Er führt seine eigene Geschichte „als ein Marionettenspiel mit dem Hanswurst" auf, in dem „zwei Brüder ohne Herzen" um einer „Kolombine" willen sich zugrunde richten. In diesem unter grausiger

Selbstqual erzählten Spiel wird nicht nur das Schicksal des Unglücklichen in possenhafter Verzerrung mitgegeben, sondern zugleich wird in einer allgemeinen Ausweitung der Weltlauf durchsichtig. Es scheint an dieser Stelle aber eine Übersteigerung dieser Transparenz einzutreten, indem der Erzähler eine vermessene Kritik am Weltlauf übt. Der Marionettendirektor in seinem Spiel hat es „wie unser Herrgott gemacht und die wichtigsten Rollen den talentlosesten Akteuren anvertraut". Der Harlekin dringt „auf eine Revision des Menschengeschlechts und auf einige höchstnötige Weltreparaturen". Aber diese Kritik ist eine schmerzliche Auflehnung des armseligen und ratlosen Menschenherzens, das die Fragwürdigkeit der Existenz und die Unzulänglichkeit der Antwort bitter erfahren hat. Diese Kritik ist keine neue Illusion, nachdem der Einbruch des dunklen Schicksals alle Illusion zerstörte. Auch sie ist der Versuch einer Antwort, die freilich keinen Bestand hat, die den Menschen gerade immer erneut vor die Frage stellt, so daß er sie schließlich überhaupt nicht mehr beantworten will, sondern sie zu liquidieren versucht. Das ist nun das Unheimliche des menschlichen Loses: daß gerade dieser Versuch der Aufhebung erst recht die Existenz enthüllt, sie durchleuchten läßt. Der Mensch wird sich im Augenblick des Selbstmordversuchs selbst transparent, schaudert vor sich selbst und kann sich nimmer entfliehen. — Die Hintergründigkeit des Lebens im Symbol der Marionette ist noch stärker als in der Vita im Dasein des Dichters selbst, als er in einer Marionettentheatertruppe für einige Zeit die Rolle des Hanswursts übernimmt. Hier schimmert durch den scheinbar beziehungslosen Einzelvorgang sofort das Durchschnittsleben in seiner Fragwürdigkeit hindurch: „Mein Hauptfach dagegen war der Hanswurst, doch hatte ich auch nebenzu die Könige zu besorgen." Hinter der Fassade des Königtums verbirgt sich oft eine Hanswurstiade. Wer sie durchschaut, dem ist das Leben hintergründig, der allein hört die Frage nach wahrem Sein und ewigem Sinn. Er allein hört den Anruf, auf den es ankommt, wenn das Leben nicht belangloses Vordergrundsgetändel sein soll. Die Transparenz des Lebens macht hier illusionslos, wenn sie auch nicht wie im ersten Fall zugleich ohne Trost und ohne Hoffnung läßt. Das Leben ist erst Existenz, wo es *transparent* geworden ist. Man mag dieses illusionslose Existieren noch so sehr eine Tragikomödie nennen, gespielt werden muß sie, gelebt werden muß das Leben im Angesicht der Frage. Wer diese Tragikomödie schuldig bleibt, erfüllt den Sinn des Menschseins nicht, wie der Theaterdirektor, der „die angesagte Tragikomödie nicht schuldig bleiben wollte" und sich daher „auf der Bühne an einer Wolke erhängt" (wobei man bemerke, wie in diesem tatsächlichen Vorgang die eben dargestellte allgemeine Einsicht in dichterisch vollendeter Weise wiederum transparent erscheint!).

Die schärfste Form der Transparenz des Alltags ist die Komödie des Jüngsten Gerichts. Die belanglose Hohlheit und die brüchige Gestelztheit des Durchschnittslebens wird hier fürchterlich deutlich. Wie enthüllt sich alle menschliche Unzulänglichkeit, als der Nachtwächter den genialen Einfall hat, „mit dem Jüngsten Tage vorzuspuken und statt der Zeit die Ewigkeit auszurufen". (Die

geistvolle sprachliche Dialektik wird im Unterschied zur romantischen Reflexion vom Typus Friedrich Schlegel bei Bonaventura sofort zur dialektischen Situation!) Die menschliche Komödie ist in wenigen Strichen mit unübertroffener Meisterschaft und einzigartiger Farbigkeit dargestellt. „O man hätte sehen sollen, was das für ein Getreibe und Gedränge wurde unter den armen Menschenkindern, und wie der Adel ängstlich durcheinander lief und sich doch noch zu rangieren suchte vor seinem Herrgott; eine Masse Justiz- und andere Wölfe wollten aus ihrer Haut fahren und bemühten sich in voller Verzweiflung, sich in Schafe zu verwandeln, indem sie hier den in feuriger Angst umherlaufenden Witwen und Waisen große Pensionen aussetzten, dort ungerechte Urteile öffentlich kassierten und die geraubten Summen, wodurch sie die armen Teufel zu Bettlern gemacht hatten, sogleich nach Ausgang des Jüngsten Tages zurückzuzahlen gelobten ... Der stolzeste Mann im Staate stand zum ersten Male demütig und fast kriechend mit der Krone in der Hand und komplimentierte mit einem zerlumpten Kerl um den Vorrang, weil ihm eine hereinbrechende allgemeine Gleichheit möglich schien. Ämter wurden niedergelegt, Ordensbänder und Ehrenzeichen eigenhändig von ihren unwürdigen Besitzern abgelöset; Seelenhirten versprachen feierlich, künftighin ihren Herden neben den guten Worten noch obendrein ein gutes Beispiel in den Kauf zu geben, wenn der Herrgott nur diesesmal es noch beim Einsehen bewenden ließe.“ Dieser „falsche Jüngstentageslärm“ reißt allem aufgeblasenen Scheindasein die Maske vom Gesicht und zeigt die armselige Nacktheit: „Wie jeglicher Maske auf diesem zusammengeblasenen großen Balle die Larve von dem Antlitze fiel.“ Sein und Schein fallen auseinander, Inhalt und Form menschlichen Alltagslebens widersprechen sich, immer entdeckt man „das Gegenteil zwischen Kleid und Mann“. Die ganze Weltgeschichte erscheint in diesem Augenblick der Transparenz „wie ein alberner Roman, in dem es einige wenige leidliche Charaktere und eine Unzahl Erbärmlicher gibt“. Weil ein solcher „Pseudojüngstertag“ alles erstarrte Durchschnittsleben durchsichtig macht, weil „solches Gerichtstagansagen, selbst wenn es bloß blinder Lärm, doch von einigem Nutzen sein könne“, schlägt der Nachtwächter vor, „regelmäßig von Staats wegen einen solchen Vorspuk“ zu veranlassen. Selbst die groteske Steigerung zur tollen Idee, sich dieses „Staatsexperiment“ patentieren zu lassen, ist die bittere Wahrheit einer absoluten Durchdringung menschlicher Schwäche und Feigheit. Nur einen sieht der Nachtwächter, der angesichts der letzten Frage an die Menschheit nicht die Fassung verliert, sondern zu antworten wagt: der „satirische Bube“, der „sich erschoß, um den Versuch zu machen, ob in diesem Indifferenzmomente zwischen Tod und Auferstehen das Sterben noch auf einen Augenblick möglich sei“. In diesem Ernstnehmen der grotesken Lage eines „falschen“ Weltendes offenbart sich gerade die Echtheit einer Existenz.

Der stärkste Ausdruck für die Transparenz solcher echten Existenz, das heißt die Enthüllung alles echten Lebens als eines gefährdeten Lebens, eines Lebens auf der Grenze gibt der Dichter in der grundsätzlichen Darstellung der Tragödie

„Mensch“ und in der Gestaltung der Wirklichkeit „Tod“. Die Tragödie „Mensch“ wird immer wieder erfahren in der Unsicherheit aller Lebensordnung, in der Relativität aller Ordnungsbegriffe. Wer entscheidet, „ob vielleicht nicht gar Irrtum Wahrheit, Narrheit Weisheit, Tod Leben ist?“ Wenn sich die Alltagsformen beim Einbruch des Tremendum (selbst wenn es nur in grotesker Weise vorgetäuscht wird) als Maske für Schurkerei und Jämmerlichkeit erweisen, wenn andererseits in den Tollhausviten hinter aller Narrheit sich die Weisheit des unbedingten Existenzvollzugs verbirgt, wo ist da noch ein Maß? Wer sich vollends auf sich selbst zurückziehen will, sein Ich sucht, sein Ich anschauen will, findet nur schreckliche Einsamkeit im Ich. Auch das Ich ist dann nur Illusion, ist nicht mehr Besinnung auf die Notwendigkeit des Existenzeinsatzes; denn es stellt die Fragwürdigkeit des Alleinseins vor den Anspruch der Welt, der nur im Gebundensein der Schicksalsgemeinschaft beantwortet werden kann.

Bleibt als Letztes also doch nur die Flucht aus der Existenz? Zweimal hat es den Anschein, als ob statt einer Antwort die Flucht in eine über allen menschlichen Schicksalsablauf erhabene Haltung abseits allen Mitlebens dargestellt sei. Inmitten der Natur ist alles Menschliche fern. Der in ihrer Mitte Weilende glaubt für einen Augenblick in ihr das Maß zu finden für die Verwerfung des Menschen. „Ich war recht froh und frei und haßte die Menschen nach Belieben, weil sie so klein und nichtsnutzig durch den großen Sonnentempel hinschlichen.“ — Die zweite Antwort ist das Lachen. „Wo gibt es überhaupt ein wirksameres Mittel jedem Hohne der Welt und selbst dem Schicksale Trotz zu bieten als das Lachen?“ „Was ... ist auch diese ganze Erde ... anders wert als sie auszulachen?“ Dies Verlachen und Auslachen aber kommt letztlich aus der Verzweiflung. Dies Lachen hat nichts mehr mit dem Humor zu tun, der eine Form der Transparenz ist und in allen Schicksalen, in allen erbärmlichen oder feierlichen, pathetischen oder wehmütig-schlichten Situationen die Unzulänglichkeit des antwortenden Lebens grausam, doch nachsichtig aus dem Widerspruch zwischen ernstem Wollen und komischer Wirkung, zwischen heiligem Eifer und kläglichem Versagen enthüllt, wie es die Tollhausszenen und die Jüngstetagskomödie besonders eindringlich sichtbar werden ließen.

Die Natur als Raum, in dem der Haß gegen die Erbärmlichkeit der Mitmenschen sich frei äußern kann, das Lachen, das sich tückisch hinter der weinenden Larve verbirgt, das sich über die Tragikomödie des menschlichen Alltags erhebt, um sich allein befreit zu dünken, sind im Grunde doch nur Flucht vor dem entscheidenden Einsatz, der nur im Bezug des menschlichen Zusammenlebens erfahren werden kann und der nicht von dem Verflochtensein des einzelnen in diesen Zusammenhang abgehen darf. Der bloß „natürliche“ und der bloß „lachende“ Mensch schließen sich von aller Schicksalsgemeinschaft aus. Die Natur als ursprüngliche reine Schöpfungsherrlichkeit, unberührt von Leid und Sorge, ist nur für Gott da. Die Erde als Ort menschlicher Existenz zu verlachen, d. h. von einem Außen oder Oben her sie zu verurteilen, als ob man nicht dazugehörte, dazu hat nur Gott ein Recht.

Darum ist die Frage wieder da, drängend nah und unerbittlich fordernd. Und nun scheint als letzter Schluß die grauenvolle Antwort zu stehen: „Nichts". Der Tod scheint am Ende der Dichtung nicht mehr der Nachbar des Lebens zu sein, sondern die Aufhebung aller Existenz. Das letzte Wort scheint der Wurm zu haben, dem am Ende alles Menschliche verfällt. Und dreimal wiederholt klingt das schauerliche „Nichts" auf: „Ich streute diese Handvoll väterlichen Staub in die Lüfte, und es bleibt — Nichts! — Drüben auf dem Grabe steht noch der Geisterseher und umarmt Nichts! — Und der Widerhall im Gebeinhause ruft zum letzten Male — Nichts!" Aber wenn man genauer hinhört, so zeigt sich hier gerade die dichterische Größe Bonaventuras: Dieses dreifache Nichts ist erst der Beweis für die illusionslose Existenznähe bis an die Schwelle des mit menschlichen Mitteln überhaupt noch Faßbaren. Wer es fertig bringt, dieses dreifache Nichts noch zu vernehmen, der vernimmt eben die Frage Welt in ihrer abgründigsten und trostlosesten Form. Dieses Nichts ist darum die tiefste Wirklichkeit, der ein Mensch überhaupt begegnen kann. Wer dieses Nichts noch hört, der existiert im Anhören der letzten Frage der Welt. Die letzte Antwort darauf ist wie die erste, nur durch die Eindringlichkeit von ihr unterschieden: Das unerbittliche Sichstellen. Es gibt keine Antwort als das Leben, selbst vor dem Nichts. Es gibt keine größere Wirklichkeit als das Wagnis, vor dem Nichts noch zu sein.

Hier liegt nun freilich zugleich die Grenze von Bonaventuras Antwort. Denn das Leben vor dem Nichts ist keine Entscheidung, die über die Dichtung hinaus gilt. Das Leben vor dem Nichts ist zwar ein Bestehen, aber eins ohne Ziel. Das Existieren geschieht ohne höheren Zweck, es weist nicht über sich hinaus auf eine Rechtfertigung von einem größeren Ganzen, einer unverrückbaren Mitte her. Das Leben verläuft in sich, ohne daß dem Verlauf als solchem ein Sinn erwächst. Das antwortende Leben ist nur Existenz, die als solche allerdings kühn bis zum illusionslosen Ende durchschritten wird. Die Not der Existenz vor dem Nichts ist ohne metaphysischen Trost, ohne religiöse Gnade, die wir auch vom Dichter verkündet haben wollen. Die Existenz vor dem Nichts allein ist keine Antwort, die den Menschen außerhalb der Dichtung genügen kann. Die Transparenz, in die auch die Begegnung vor dem Nichts noch gehoben wird, läßt die Welt in unheimlich-erschauernder Kälte erscheinen, aber sie läßt nicht hinter ihr einen tieferen Sinn erstehen. Wenn wir vom Schicksalsvollzug des dichterischen Lebens eine auch für uns gültige Antwort auf die Frage Welt erwarten, werden wir zuletzt bitter enttäuscht. Hier liegt deutlich die Fragwürdigkeit des frühromantischen Menschentums, das Bonaventura verkörpert, zutage. Vor der oberflächlichen, allen Entscheidungen ausweichenden Reflexion der Lucinde Schlegels hat es freilich voraus, daß es überhaupt zur Existenz kommt, daß es den Einsatz wagt. Aber die illusionslose Erkenntnis des Nichts, das Sichstellen vor dem gnadenlosen Dunkel ist eine Weltdeutung, die den Mut zum Mitvollzug dieses antwortenden Lebens lähmt.

Gewiß kommt man bei Bonaventura mit Begriffen wie Weltschmerz, Nacht-

verherrlichung und Nihilismus nicht aus. Auch der Begriff der Vanitas trifft das Wesentliche an diesem eigentümlichen Dichter nicht, obwohl viel an den Schauder des Barock vor dem immer zu gewärtigenden Einbruch des Tremendum und der daraus entspringenden Spannung zwischen absoluter Weltlust und bedingungsloser Weltverwerfung erinnert. Der eigentliche Sinn der Nachtwachen liegt in der entscheidenden Erkenntnis des Lebens vor der Frage, des Sichstellenmüssens in der gebundenen Alltagsordnung mit ihrer furchtbaren Unzulänglichkeit. Aber mit dieser Einsicht in die Existenzverpflichtung vor der Frage, die Welt heißt, ist die Welt noch nicht bewältigt. Das Wagnis des Lebens bis in die illusionslose Todesbegegnung war wohl ein neuer, bisher völlig übersehener und ohne Nachfolge gebliebener geistesgeschichtlicher und existenzphilosophischer Einsatz in einer dichterischen Verwirklichung, aber die Welt, die der Dichter der Nachtwachen am Ende als Nichts erkennt, kann nicht diejenige sein, die uns als zu bewältigende Frage, als zu bestehender Anspruch begegnet.

Die Ode „Dejection“, ein Bekenntnis eines romantischen Künstlertums.

Festgabe für Max Deutschbein.

Von

Leo Stettner.

Mit Vorliebe beschäftigt sich der Deutsche mit großen Männern, die seinem Wesen nahestehen, aus seiner Geistigkeit geschöpft haben und seinem Suchertrieb nach letzten Erkenntnissen entgegenkommen. Besonders nahe steht uns Coleridge. Erst vor kurzem wurde von englischer Seite [1]) versucht, seine Beziehungen zum Deutschtum aufzuklären.

Coleridge, der träumende Philosoph mit starken kritischen Fähigkeiten, seiner früh ausgeprägten Liebe zum Wort und dessen Beseeltheit, der am liebsten „imaginative books“ las, hätte in keiner anderen Luft als der romantischen gedeihen können. Es war eine glückliche Fügung, daß er sich mit Wordsworth zusammenfand, der ihn aufrüttelte zum vollen Bewußtsein seiner Kräfte, den eingeborenen Sinn für das Mysterium des Lebens weckte und ihn „zur Erschaffung eines neuen Himmels und einer neuen Erde“ führte. Die volkstümliche Romantik in Deutschland und England, die englischen Vertreter der romanesken Dichtung liebten es aus einer positiven Einstellung zum Mittelalter (medievalism) zu schaffen; denn das Mittelalter ist ja an sich nach Gestalt und Gehalt echt romantisch. Aber schon Deutschbein hat in seinem Buch über „Das Wesen des Romantischen“ nachgewiesen, daß sich die großen Romantiker nicht darin erschöpften, sondern ins Reich des Metaphysischen vorstoßen. Coleridge

1) L. A. Willoughby, Coleridge und Deutschland, Germ.-Rom. Monatsschrift 1936, Heft 3/4.

erhält nicht aus dem Mittelalter Anregung; das Moment der dichterischen Konzeption liegt bei ihm in einem eingeborenen Transzendentalismus, gefestigt durch Plotin und die englischen Neuplatoniker. Coleridge sucht Vergnügen reinster Art in den Ideeen, und er sucht dieses Vergnügen, indem er es durch das Medium der Schönheit schickt (pleasure ... through the medium of beauty[2])). Hier berührt er sich mit Keats (Endymion). Coleridges Vergnügen muß auf die Einbildungskraft wirken, aber auch aus ihr entspringen (imaginative pleasure).

Wenn Légouis von Wordsworth sagt, er ertrage keine Scheidung zwischen imagination und Wirklichkeit, so gilt dies für Coleridge in gleicher Weise: wenn sich diese Scheidung vollzieht, hört der romantische Künstler auf zu sein.

Eigenartig ist es, daß Coleridges Schöpfertum sich zusammendrängt auf die Jahre 1797/1803; das ist eben die Zeit seiner Freundschaft mit Wordsworth. Da sprüht der willensschwache, dem Opium verfallene Mensch Funken reinster Kunst aus. Vom Ancient Mariner, wo die Außenwelt auf die Seele wirkt, führt die Linie über die in einer geheimnisvollen, mit überirdischen Kräften beseelten Welt lebenden Christabel, die das Wunderbare umgibt und umlauert, zur Ode „Dejection". Hier bricht sich die Erkenntnis Bahn, daß nur der seines Künstlertums sicher ist, der aus sich das Wunderbare, Schöpferische, Beseelende in die Welt zu schicken vermag. Es gibt für den Dichter nur eine Welt nach seinem Bild und Gleichnis. Unheimlich ist die Atmosphäre in „Dejection", wo der Dichter seiner verschwundenen Welt nachweint.[3]) Erschütternd ist es, daß Coleridge die Ode ursprünglich an Wordsworth richtet, der sich im „Leech-gatherer" zu einer ähnlichen Entwicklung bekennt.

I.

A. Brandl[4]) übersetzt Dejection mit „Niedergeschlagenheit". Die Ode sei der ergreifende Ausdruck eines mit 30 Jahren gebrochenen Künstlers. Wehmütig verweile der Dichter auf dem Entzücken, das ihm früher die Landschaft eingeflößt habe. Die Freude, die Coleridge jetzt in trunkener Weltumarmung feire, sei mehr ein Echo von Schillers Dithyrambus auf die Freude als ein Ton aus eigener Brust. Am Schluß entsage der Dichter allem Hoffen auf Naturfreude. Auch auf die literarischen Auswirkungen der Ode kommt der Verfasser zu sprechen. — Wenn dieses Urteil stimmt, erweist sich die ganze Untersuchung als überflüssig. Dann würde ja Coleridge sich in der Ode nicht zu einer leid- und freuderfüllten Entwicklung seines Künstlertums bekennen können, denn dazu gehört ein Ton aus der eigenen Brust!

J. Nettesheim[5]) begreift Dejection als Teil der inneren Entwicklung des

2) Farleys' Bristol Journal, art. I.

3) Vgl. dazu auch C. E. Vaughan, Coleridge; Légouis, Wordsworth, in Cambridge History of English Literature, Bd. XI, 1914.

4) S. Taylor Coleridge und die englische Romantik 1886, S. 295/96.

5) Die innere Entwicklung des englischen Romantikers S. T. Coleridge, Literaturwissenschaftliches Jahrbuch der Görresgesellschaft Bd. 5, S. 97ff.

Dichters. Die Verfasserin will das wesentlich Romantische an der dichterischen Persönlichkeit kennzeichnen und ihre Entwicklung im Zusammenhang mit der europäischen Geistesgeschichte ergründen. — Im Kapitel „Zusammenbruch und Wende“ bespricht die Verfasserin die „Ode auf den Zusammenbruch“. Die Ode sei ein Entwicklungs- und Lebensbekenntnis. Coleridge fühle sich abwechselnd als gotterfüllter Heiliger und teuflisch Besessener. Trotz aller Vergottung überwiege die Depression, das Sündenbewußtsein; das Opium habe jede Widerstandskraft zerstört; erschütternde Selbstzeugnisse werden hierfür angegeben. Aber nicht der Dichter selbst sterbe, nur die Mantik des Ancient Mariner, die romantische Hybris erlösche. Die Ode sei die beste Deutung eines widerspruchsvollen Lebens: der subjektive Realismus des Dichters als Religion stürze zusammen, gegenüber der objektiven Realität versage der Dichter, eine Selbsterkenntnis vom „Illusionismus der Ich-Naturverbundenheit“ dämmre auf und ringe sich zu einem neuen Leben in einem höheren Christentum durch, in dem der natürliche Mensch sterbe. — Die Verfasserin trägt in die Ode christliche Begriffe aus dem Leben des Dichters hinein. Von einer abwechselnden Heiligkeit und teuflischen Besessenheit ist nicht die Rede. Wo stürzt denn in der Ode ein subjektiver Realismus als Religion zusammen? Nicht einmal als künstlerisches Weltbild wird dieser subjektive Realismus in Frage gestellt. Es geht in der Ode nicht um Illusionismus oder um ein Versagen des Romantikers gegenüber der objektiven Wirklichkeit an sich. Auch kann aus der Ode nicht geschlossen werden, daß sich der Künstler zu einem neuen Leben in einem höheren Christentum durchringe. — Die Episode mit dem wimmernden Kind setzt Nettesheim in unmittelbaren Zusammenhang zum Dichter: er selbst habe sich verloren und klage um die Mutter. Wer ist aber dann die Mutter?

Margarete Hosch[6]) hält die Aktualisierung des Stücks Universum im Dichter erst für möglich, wenn sich seine schöpferische Kraft mit der Außenwelt verbindet. Ohne das leidenschaftliche innere Leben des Dichters könne die Außenwelt nie Leben spenden; das Ersterben der imaginativen Kraft unterbreche daher den Zusammenhang zwischen Subjekt und Objekt und verhindere jegliches Begreifen einer transzendentalen Welt. Die Imagination sei die Überwinderin der Gegensätzlichkeit der Welt gewesen und habe ihn dadurch in eine gehobene Stimmung versetzt. Ohne sie sei an eine Überwindung der Gegensätze nicht zu denken, und ein starkes Unruheelement im künstlerischen Leben verhindere jede Aussicht auf eine harmonische Synthese. Afflictions beugen ihn nieder, das Opium lockt, ein unheilvoller Gegensatz zwischen Metaphysik und Dichtung tut sich auf, die Metaphysik siegt auf Kosten der Imagination.[7]) Damit ist die Außenwelt tot. Das Leben besteht aus einer Synthese von Geben und Nehmen: Coleridge kann noch nehmen, aber nicht mehr geben. Er kann seinen Beitrag zum Schaffen nicht mehr leisten. So singt er in Dejection ein verzweifeltes Miserere! — Hosch sieht das Problem richtig, doch fehlt bei ihr ein Eingehen auf die Be-

6) Das Naturgefühl bei S. T. Coleridge, Diss. Marburg 1932, S. 81/92.

7) Vgl. dazu Brandl, S. 297ff.

deutung der Freude für die Imagination und das romantische Weltbild des Dichters.

Die erste Fassung von Dejection[8]) erschien am 4. 10. 1802 in der Morning Post und ist an Wordsworth gerichtet.[9]) In der späteren Fassung, die der Untersuchung zugrundegelegt ist, wird Wordsworth durch eine Lady ersetzt.[10])

2.

Dejection heißt wörtlich downcast mood, also Niedergeschlagenheit.[11]) Diese Übersetzung gibt den Begriff nicht ganz wieder. Dejection bedeutet seelische Leere, seelische Stumpfheit und Schwunglosigkeit. Dafür soll der Ausdruck „Mattigkeit der Seele" angewendet werden. Schon Wieland spricht im Agathon[12]) von dem Widerspiel der Begeisterung, der Mattigkeit der Seele. Sie ist ihm gleichfalls seelische Leere, Dumpfheit und Mangel an Elastizität. — Bei dem Romantiker Shelley ist die Mattigkeit der Seele das Gegenstück zum Enthusiasmus, kraft dessen der Dichter die Mangelhaftigkeit der Welt überwindet. — Ähnlich verhält es sich mit der Dejection im Leech Gatherer des Wordsworth, zurückgehend auf den Einfluß Coleridges. „Dejection" zerfällt gedankengehaltlich deutlich in zwei Abschnitte. Im ersten ist der Dichter noch im Vollbesitz seiner Schaffenskraft und glücklichen Stimmung, da die joy als ihr innerer Anreger wirkt. Zeitlich gehört diese Epoche im Leben des Dichters zur Vorgeschichte; denn damals hatte er ja keine Ursache, sich über die Mattigkeit seiner Seele zu beklagen. — Der Verlust der Schaffenskraft, die dahinschwindet, weil der Dichter sich nicht mehr freuen kann, bildet den zweiten Teil. Da ist seine Seele matt und stumpf, also der Dejection anheimgefallen. — Folglich bekennt sich der Dichter in der Ode zu einer inneren Entwicklung.

3.

Der Sturm, die Stimmen der Natur, geben dem Dichter immer den Impuls, den äußeren Anstoß zum Schaffen und Erleben. (19) Er nimmt also sein „Rohmaterial" aus der Welt der Erscheinung, der Sinneserfahrung. Durch die Naturereignisse wird die ihm angeborene imaginative Gestaltungskraft (shaping spirit of imagination) angeregt (85/86). Schon oft hat ihn die Natur aufgerüttelt (raised), mit Ehrfurcht erfüllt und seine Seele auf Wanderschaft geschickt (and sent my soul abroad), sie zu hohem Gedankenflug in das Reich des Überendlichen, Metaphysischen befähigt (17/18).

---

8) Weitere Literatur: Biographia Literaria, ed. Shawcroß, Oxford 1907, p. XXXVI sq. und Bd. II 313. — M. Arnold, Essays on Criticism, 1880. — J. M. Richards, Coleridge on Imagination. London, Routledge 1934. — Dr. Oliver Edwards, Wordsworth and Coleridge. „Humberside" IV 1932. — F. Smith, The Relation of Coleridge's Ode Dejection to Wordsworth's Ode on the Intimations of Immortality (Publications of the Mod. Lang. Ass. of America 1935).

9) Vgl. E. J. Campbell 1905, S. 522ff.

10) Poetical Works of Samuel Taylor Coleridge, Oxford University Press 1912, S. 362 bis 368!

11) Siehe Oxford Dictionary!

12) Ausgabe Göschen 2, 118.

Diesem äußeren Impuls liegt aber eine innere Triebkraft zugrunde: die Freude (joy, delight). Sie ist das Schöne und Schönmachende (beautiful and beauty — making power) (63).

Sie ist schön; denn sie ist ein Licht, eine Gloriole, eine leuchtende Wolke, eine starke Musik (56/58; 60; 66/69; 71). Die Schönheit der Freude ist etwas unendlich Reines, da sie nur dem Reinen in seiner reinsten Stunde zuteil wird (64/65; 70).

Da die Freude alles Seiende mit Schönheit übergießt, ist sie auch das Schönmachende. Die Freude ist daher nicht etwas Totes. In der Seele wird sie geboren und tritt als süße und mächtige Stimme daraus hervor (56/58). Sie ist Kraft und lebendiger Geist. Dem Menschen, der sich freut, wird seine Freude zum Gegenstand neuer Freude (72). Aus der lebendigen Freude kommt also neuer lebendiger Geist. Fancy und imagination werden durch die Freude angeregt und von ihr begleitet. Das durch die Freude hervorgerufene Spiel der fancy gaukelt dem Dichter glückliche Träume, Früchte und Blattwerk vor (79/81). Immer, wenn sich der Dichter freut, schlingt sich die Hoffnung wie eine kletternde Rebe um ihn (80). Freude ist nämlich Wolke und Regen, Verheißung und Erfüllung zugleich (56). Ja, die Freude als das Schönmachende, als Erregerin des imaginativen Erlebens ist die Gestalterin des Weltbildes unseres Künstlers, das sich von dem der armen, immer ängstlichen Menge unterscheidet (51): Da die Menge der Welt keine Liebe entgegenbringt, sieht sie nur eine kalte, seelenlose Schöpfung. Der „gewöhnliche Haufen" ist eben freudeleer (51/52). Aber die Freude macht die Welt erst schön. Nur das erhält der Mensch zurück von der Welt, was er selbst in sie hineinzufühlen vermag (we receive but what we give); der Mensch ist dabei Gebender und Empfangender in einer Person. Also besteht ein wechselseitiges Aufeinanderangewiesensein von Subjekt und Objekt, eine Interdependenz. Daher erhält die Natur nur durch uns allein Leben und Beseelung (47/48). Somit ist das Weltbild vom Seelenzustand des Objekts abhängig. Empfindet nun das betrachtende Subjekt keine Freude, so erscheint ihm die Welt nicht als schön, sondern häßlich und tot, wie mit einem Leichentuch überdeckt. Der frohe Mensch jedoch sieht die Welt als Braut im Hochzeitsgewand (49). Ihm bricht die Freude als Gloriole, Licht, leuchtende Wolke aus dem Innern und hüllt Erde und Himmel in Glanz, macht sie neu, d. h. schön (50/55, 67/69). Aus der Freude fließt eben alles, was die Sinne entzückt. Alle Farben sind übergossen von diesem Licht, alle Melodien sind das Echo ihrer Stimme (60/63, 73/75). Sie ist das Lebendige aller Harmonien und ihr tragender Grund (element) (56/58, 66/69, 71). Sie verschmilzt das Ich und sein Objekt zur seelenvollen, erfühlten und erschauten Einheit und Ganzheit.

Die Freude ist also gleichzeitig statisch (schön) und dynamisch (das Schönmachende).

Ihr Antipode ist der Mangel an Freude, der in der Mattigkeit der Seele zum Ausdruck kommt und einen dumpfen Schmerz verursacht.

Freilich bleibt dem Dichter auch in der Zeit seiner glücklichen Stimmungen und Schaffenskraft der Schmerz nicht erspart. Sein Lebenspfad ist ja rauh. (76)

Aber das Unglück kann ihm nichts anhaben, da er es durch die Freude überwindet. Die Freude tändelt mit dem Schmerz und nimmt ihm die Spitze (77). Ja, das Unglück dient dem frohen Dichter als Material (stuff), aus dem die fancy ihm neue Träume des Glückes baut (78/79). Trotz des Schmerzes macht die Freude des Dichters Leben schön.

4.

Da setzt in der dichterischen Kraft eine Abwärtsbewegung ein. Der Dichter hat nämlich schmerzvolle Anfechtungen (Opium?) erfahren (82). Sie beugen ihn nieder, seine Seele wird immer matter; es liegt ihm nichts mehr daran, daß ihm die Schmerzen den Frohsinn rauben; er bringt nicht mehr zu ihrer Überwindung die Kraft auf (82/83). Jede neue Heimsuchung hebt Schaffenskraft und imagination auf (each visitation suspends . . . my shaping spirit of imagination) (84/86). Es fehlt die innere Triebkraft zum Erlebnis und Schaffen, die schöne und alles schön machende Freude. Die dichterische Natur wird nun so tot wie die äußere Natur im Ancient Mariner nach der Tötung des Albatrosses.

Aber die Erinnerung an das, was der Dichter einst besaß, läßt ihn nicht zur Ruhe kommen. Sein einziges Sinnen und Trachten geht auf die Wiedergewinnung seiner früheren Kraft (91). Doch der gewählte Weg ist falsch. Er versucht, durch verworrenes Forschen (abstruse research) hinter das Geheimnis des Schaffens und Erlebens zu dringen. Mittels verstandesmäßiger Überlegungen will er sich also die frühere Kraft wieder erringen. Freilich gefällt dem Verstand dieses Treiben ([it] suits a part), aber sein ganzes Wesen wird von dieser Pedanterie infiziert, die Seele wird noch schwungloser, unelastischer und matter. Allmählich wird (grow) diese Mattigkeit nahezu ganz der Habitus seiner Seele (habit of my soul) (89/93). „Wahrscheinlich" hat er dadurch von seiner Natur ganz den natürlichen Menschen, also das, was sein Ich ausmacht, abgestreift (89/90). Die Imagination fehlt, weil die Freude verschwunden ist; die Gegensätze und die Mangelhaftigkeit der Welt können nicht überwunden werden. Nun muß er still und geduldig sein und darf nicht an das denken, was er notwendig fühlen muß, an die Mattigkeit seiner Seele (87/88).

Die entschwundene schöpferische Intuition bereitet ihm einen dumpfen Schmerz (dull pain), einen immer sich gleichbleibenden stumpfen Kummer (a grief without a pang). Erstickt, schläfrig, leidenschaftslos, leer, dunkel und düster ist dieser Schmerz. Er hat keinen natürlichen Abfluß (outlet). Dieser Schmerz kann nicht beseitigt werden. Nicht einmal Wort, Seufzer oder Träne vermögen diese kalte, teilnahmslose Stimmung (heartless mood) zu erleichtern (21/25, 41). Darum lastet diese unselige Lähmung „des Lebens und der Leidenschaft" wie ein drückendes Gewicht auf der Brust, windet sich wie eine Schlange um das Gemüt (41, 94).

Diesem Zustand völliger Lahmlegung seiner Kraft möchte Coleridge nun auf andere Art ein Ende bereiten. An einem Apriltag hält er sich in den Bergen auf (104, 129). Von seinem Haus aus sieht er vor sich die dunkelbraunen Gärten

liegen, in denen die ersten Blumen hervorspitzen und Blüten und Knospen und furchtsame Blätter zum Licht erwachen (99, 105, 107). Im Gedanken an eine tugendhafte, geliebte Frau (25, 47, 59, 64, 68, 139) erinnert er sich daran, daß die Stimmen der Natur ihn früher zum Schaffen begeistert hatten. Daher lauscht er in die Natur. Vielleicht gibt sie ihm wieder den gewohnten äußeren Antrieb und ermöglicht Aufschwung und Leben der Seele (make it move and live), damit der Schmerz verscheucht werde (19/20).

Klar scheint der neue Mond, so hell wie im Winter (9). Der zunehmende Mond sieht aus, als ob er den alten im Schoß halte. Der alte Mond ist überglänzt von magisch schwimmendem Licht, aber der Rand hebt sich scharf ab wie von einem Silberdraht umzogen. Dies alles verkündet nach altem Volksglauben, den Sir Patrick Spence[13]) in einer alten Ballade zum Ausdruck bringt, Regen und Sturm (1/14).

Zwar ist die Nacht noch ruhig (3). Die Winde wehen schwach. Sie vermögen deshalb die Wolken nur in träge Flocken aufzuteilen. Dumpf seufzt der Luftzug, klagt und kratzt auf Äols Harfe. Aber die Anzeichen des bevorstehenden Sturmes mehren sich. Darum werden diese Winde die Nacht noch aufwühlen und Coleridge kann den Sturm gar nicht erwarten. Er wünscht, daß das Seufzen der äolischen Harfe verstumme und sich statt dessen der Sturm erhebe und der Regen schief herniederklatsche (3/16). Denn er ist in Furcht vor der seelischen Mattigkeit und ihrer dull pain.

Da hört er den Gesang einer Drossel im Gezweig. Der Vogel wirbt förmlich um dieses einsame Menschenherz. Die Drossel erscheint ihm als Instrument einer höheren Macht, als Bote der metaphysischen Welt. Sie will ihn innerlich mit „anderen Gedanken erfüllen", damit er die Mattigkeit der Seele überwinde (26). In der Drossel wirkt die Freude am Dasein, dem Dichter fehlt sie.

Dieser erhofft sich Genesung aus dem Fingerzeig der höheren Macht. Daher starrt er den ganzen Abend, der so duftig und heiter ist, auf den eigenartig grün-gelben Westhimmel (27/30). Wohl erfaßt er die Schönheit der Welt mit dem Auge. Es ist ihm, als ob die dünnen Flocken- und Streifenwolken ihre Bewegungen an die Sterne weitergäben (31/32). Diese gleiten hinter oder zwischen den Wolken dahin, bald verdüstert, bald glänzend. Auch die Schönheit des zunehmenden Mondes sieht der Dichter. Um den Mond herum sind weder Wolken noch Sterne. Daher scheint der Mond aus einem blauen See herauszuwachsen (33/36). Alles erscheint dem Auge außerordentlich schön (excellently fair), aber die innere Anteilnahme fehlt (heartless mood 24), er fühlt die Schönheit nicht, das Schönheitsgefühl ist verloren gegangen (38)[14]). Daher bleibt auch das Auge leer (blank) (30).

---

13) Vgl. Ausgabe F. Child Nr. 58.

14) Vgl. Essays on Fine Arts, Nr. III, gedruckt von Cottle 1837, II 201/40: „Wir haben das Schöne vom Angenehmen genügend unterschieden durch das sichere Kriterium, daß das Gefühl des Vergnügens immer dem Urteil vorhergeht und dessen bestimmende Ursache ist, wenn wir einen Gegenstand angenehm finden. Aber wenn wir ein Objekt für schön halten,

Coleridge ist nicht mehr in der Lage, die Schönheit gefühlsmäßig zu erkennen (39). Er kann eben nicht hoffen, durch Dinge der Außenwelt (outward forms) die Leidenschaft und das Leben zu erhalten, deren Quellen im Innern sind (44/46). Die Quellen aber sind zerstört, da die Freude versiegt ist. Der Tod der Freude hat auch das Schönheitsgefühl vernichtet; denn die Freude macht die Welt erst schön. Sohin erfühlt der freudlose Dichter keine schöne beseelte Welt: „we receive but what we give . . ."

Wir sehen also, daß die Abwärtsbewegung der Entwicklung von der Unfähigkeit, das Leid zu überwinden, in die völlige Mattigkeit der Seele ausmündet, da die Freude, das Schönmachende, verloren geht. Sie bedeutet das Versiegen der dichterischen Kraft und Intuition. Nun erst hört der Dichter den Sturm, der schon lange unbeachtet hereingebrochen war. Aber jetzt weiß er, daß der Sturm ihm die versiegte Schaffenskraft nicht bringen wird. Daher erscheint ihm dieser nicht länger als begehrenswert. Sein Schrei klingt ihm jetzt wie Folterqual und Todesangst (96/97). Der Sturm ist ein mächtiger Schauspieler, der alles Tragische vollkommen beherrscht, und ein Dichter. Coleridge hört aus seinem Rasen ein Lied vom Hervorbrechen wilder Feindesscharen, von ihrem Stöhnen, von niedergestampften Menschen und ihren brennnenden Wunden (96, 111/112). Sie schreien vor Schmerz und erschauern in der Kälte der Nacht (113). Der Wind singt das Lied vom Tod. Aber selbst einem Wahnsinnigen muß die Dichtung der Windsbraut kühn erscheinen (109). Das ist kein Dichten mehr. Das ist eine Teufelsweihnacht (101/106). Der Glaube des Dichters an die Erregbarkeit der künstlerischen Intuition durch die Außenwelt ist zerbrochen. Aus dem Sturm klingt der gleiche Todesschrei wie aus seiner Seele. Alles in ihm lehnt sich gegen den inneren Tod auf, der aus der Mattigkeit seiner Seele folgen muß.

Willensmäßig (Hence! Viper thoughts . . .) sucht er sich von der inneren Mattigkeit zu befreien. Angesichts des drohenden inneren Todes bietet er seine ganze Energie auf. Er weist die Schlangengedanken, die ihn in den Zustand der Mattigkeit brachten, weit von sich (94). Und als ob der Sturm nur auf diesen inneren Anlauf gewartet hätte, schweigt die Windsbraut. Der Wind singt ein anderes Lied; es ist nicht so tief und grausam, eine zarte Fröhlichkeit (tender lay; delight) liegt darin (117/120).

Von einem kleinen Mädchen erzählt der Wind, das sich in wilder Waldeinsamkeit in der Nähe seines Vaterhauses verirrt hat. Erst klagt es leis in Furcht und Kummer, dann weint es laut auf, da es hofft, die Mutter hole es heim (121/125). Sein Name ist Joy; es möchte in die Seele des Dichters zurückkehren. Leise wird er zuversichtlicher: er hofft, daß der ganze Sturm nur eine Ausgeburt der Berge gewesen sei (129). Die fancy gaukelt ihm vor, die Mattigkeit der Seele sei nur

so geht die Betrachtung oder Erkenntnis einer Schönheit dem Gefühl des Gefallens (feeling of complacency) **vorher** wenigstens nach der Ordnung der Natur. Ja, in großer Depression des Gemüts kann diese Erkenntnis vorhanden sein, **ohne** daß sie gefühlsmäßig erzeugt wird (without sensibly producing it)."

noch ein dunkler Traum der Wirklichkeit (95). Die Wirklichkeit, die ihm als allein wahr gilt, ist die von der imagination aufgebaute künstlerische Welt!

Aber der Wille des Dichters ist kraftlos, es fehlt die Gefühlsbetontheit des freudigen Strebens und Erlebens, die den Ausgangspunkt der shaping spirits of imagination bildet, passion and life sind dahin.

Wenigstens seiner Geliebten soll dies herbe Los erspart bleiben. Der einfachen, von Gott beschirmten Frau wünscht er, daß sie vor solchen Stürmen bewahrt bleibe (136, 129/130). Glänzend, als ob sie die Erde bewachten, mögen die Sterne über ihrem Hause stehen! Der Gott des Schlafes solle zu ihr kommen und des Morgens möge sie leichten Herzens mit der fröhlichen fancy und lustigem Auge aufstehen. Freude erhebe ihren Geist und feure ihre Stimme an, damit ihr alles lebe von Pol zu Pol! Denn alles Leben wird aus dem Wirbel der lebendigen Seele geboren! Immer größer solle diese Freude werden! (128/139).

5.

In Dejection legt der Dichter ein Bekenntnis über einen Entwicklungsvorgang in seiner Schaffenskraft ab: die Anschauungen über die Bedingungen des dichterischen Schaffens sind folglich erlebnismäßig erworben.

Das Schaffen des Dichters geht auf einen inneren, nicht äußeren Antrieb zurück. Der Schaffensimpuls wird von der Freude, die das Schöne und Schönmachende ist, erteilt und auf die gestaltenden Kräfte des romantischen Weltbildes, fancy und imagination, übertragen. Die Freude „präpariert" aber auch als das Schönmachende die Welt und macht sie so zum Rohmaterial des dichterischen Schaffens. Daher ist der Dichter durch den Verlust der Freude außerstand gesetzt zu schaffen, seine Seele verfällt der Mattigkeit, die den inneren Tod bedeutet. Die Welt ist dann kalt, seelenlos, öde und häßlich; denn das Schönmachende fehlt in ihr. Nur wenn die dichterische Natur noch freudefähig ist, kann die Freude der Außenwelt dem Dichter als ein thing of beauty erscheinen.

Die Interdependenz zwischen Ich und Welt ist durch die Dejection aufgehoben, die Grundlagen des romantischen Künstlertums sind zerstört, eine unromantische Welt des Gegensatzes und der Mangelhaftigkeit taucht wieder auf, es fehlt die Fähigkeit, das Begrenzte, Bedingte mit dem Unbegrenzten, Irrationalen, Unendlichen zu verbinden und den Logos der Seinsordnung zu erschauen.

Wenn der Verlust der Freude so furchtbare Zerstörung anrichtet, dann muß die Freude ein Ton der eigenen Brust des Dichters gewesen sein. Die Freude wird schon zehn Jahre vor der „Dejection" in „An Effusion at Evening" mit der imagination und der fancy in Zusammenhang gebracht! Es geht nicht an, sie lediglich als Echo von Schillers Ode hinzustellen, nachdem der Dichter so ergreifende Worte über sie findet. Auch geht es in der Ode nicht etwa darum, daß der Naturfreude entsagt werde: es wird vielmehr davon berichtet, warum sich das Ich von der Natur loslöst; ein freiwilliger Verzicht kommt überhaupt nicht in Frage. Auch handelt es sich nicht um eine Erkenntnis des Illusionismus der

Ich-Naturverbundenheit, das ist für den Romantiker kein Illusionismus, sondern höchste künstlerische Realität, dieser zerschnittenen Verbundenheit weint Coleridge nach.

6.

Die Freude als das Schöne und Schönmachende bildet das Zentralproblem der Ode.

Die These von dem Schönen und Schönmachenden fußt auf neuplatonischen Vorstellungen. Coleridge hat Plotin und seine Enneaden gekannt. Auch der englische Philosoph Shaftesbury bewegt sich in seiner Ästhetik in ähnlichen Vorstellungen[15]). Nach Shaftesbury gibt es eine aktive und eine passive Schönheit. Aktiv ist das Schönmachende (beautifying — bei Coleridge beauty-making power!), passiv das Schöngemachte (beautified). Wahrhaft schön ist nur das Schönmachende, nicht die schöngemachte Materie. Das Schöne liegt nicht in ihr, sondern in dem, was sie schöngemacht hat: im Wirken des Geistes, der sich als Kunst, Absicht und formende Kraft äußert. Dieser Geist als alleinformende Kraft erzeugt Glanz und Schönheit, verschönert daher das Leben und macht es liebenswert. Wenn aber der schönmachende Geist fehlt, treten an seine Stelle Leere (voidness) und Häßlichkeit (deformity).

Shaftesbury hat nun in freier Fortbildung der Plotinschen Ästhetik drei Klassen der Schönheit unterschieden. In der untersten Klasse sind nur „tote Formen" ohne formende Kraft (Paläste, Gärten usw.), also schöngemachte Gegenstände. — Zur zweiten Klasse zählt der Philosoph die „bildenden Formen". Dies sind vernünftige aktive Formen (Mensch, Natur) mit formender Kraft. Die hervorgebrachten Formen gehören jedoch der Klasse I an und sind deshalb tot. Doch die lebendige Schönheit zeugenden Formen der Klasse II selbst sind erst recht schön, da sie ja das Schönmachende der Form der I. Klasse sind. — Die 3. Klasse erzeugt zugleich tote Formen der Klasse I und lebendige Formen der Schönheit der Klasse II mit formender Kraft. Deshalb ist sie Quell und Ursprung alles Schönen. Hierher gehört alles, was aus edlem Verstand, Gefühl, Willen und Erkenntnis entspringt.

In Dejection hat die Gedankengehaltsanalyse ähnliche Anschauungen ergeben. Für Coleridge ist die Freude als innerer Antrieb zum Schaffen das Schöne und Schönmachende. Auch des Dichters Schönheitsbegriff ist also passiv-aktiv, statisch-dynamisch. Für den Dichter ist das Schönmachende ebenfalls das Wesentliche. Als solches ist ihm die Freude wie bei Shaftesbury Kraft und lebendiger Geist, ja, die schönmachende Freude gestaltet dank ihrer formenden Kraft das dichterische Weltbild.

Der Verlust der Freude, des Schönmachenden bringt für Coleridge seelische

---

15) Vgl. dazu Bausteine zur Geschichte der Deutschen Literatur: Leo Stettner, Das philosophische System Shaftesburys und Wielands Agathon, Halle 1929. S. 52/53; 55/56, Nr. XXVIII).

Leere, Mattigkeit und stumpfen Schmerz, also voidness und deformity im Sinne Shaftesburys. Damit wird auch das Weltbild Coleridges vernichtet.

Die Freude als Kraft und lebendiger Geist erzeugt tote und lebensschaffende Formen der Schönheit. Sie macht leblose Dinge schön, formt die Welt zu einem schönen Ganzen. Doch auch Schönmachendes kommt aus der Freude. So zeugt sie aus sich neue Freude, also ein neues Schönmachende, sie spricht aus Tönen und Farben zum Menschen und beeindruckt seine Empfindungen und Entschlüsse, sie ist vor allem der innere Impuls des schaffenden Dichters und damit eine schöne Form der Klasse III. Sie gehört zur 3. Kategorie, weil sie nach dem höchsten Glauben des Dichters, der ihm erlebnismäßig zur Gewißheit wurde, Quell und Ursprung alles Schönen ist. Sie ist die schöne Form für Coleridge überhaupt.

Coleridge hat den neuplatonischen Schönheitsbegriff seiner romantischen Weltanschauung dadurch eingegliedert, daß er die Freude als Schönes und Schönmachendes zur Triebkraft und Vorbedingung jeglicher romantischen Synthese erhoben hat.

7.

Da Coleridge Schiller eingehend gekannt hat, sei hier kurz auf das Wesen und die Funktion der Freude in dessen Ode hingewiesen.

Für Schiller ist die Freude ein Götterfunken, eine himmlische Kraft, die den guten Geist über den Sternen bezeugt und zu ihm hinführt. Tugend, Glaube und Wahrheit werden von ihr begleitet, sie steht im Chor der Engel und zieht den Menschen zum Jenseits. Nicht nur die Hindernisse des Herkommens überwindet sie, sondern sie versöhnt auch die Menschen untereinander. Im Räderwerk der Menschheit und der Natur wirkt sie als starke Feder. Alle Wesen trinken ihre Kraft ein.

Folglich ist Schillers Freude eine objektive Weltpotenz mit religiösem Auftrag. Sie ist in ihrer Eigenexistenz dem Eros vergleichbar und von kosmopolitischem, stoisch-weltanschaulichem Streben erfüllt. Die Joy in unserer Ode unterscheidet sich von Schillers Freude durch ihre eigenartige romantische Prägung: als Triebkraft des Erlebens, als Erregerin und Begleiterin von fancy und imagination ermöglicht sie die Überwindung des Mangels und Gegensatzes zur Erschauung und Erfühlung der Welt.

Vergleiche hinken. Und trotzdem sei hier auf eine Stelle in der Causa Dei des Thomas Bradwardinus, ed. Savile, hingewiesen (II, 34, 628). Der Doctor Profundus spricht da von einer depressio liberi arbitrii per peccatum. Das bedeutet also, daß der freie Wille durch die Sünde kraftlos gemacht und niedergedrückt wird. Aufgerichtet wird er durch die Gnade. Wie nun die Gnade den Willen erhebt, so richtet die Freude den shaping spirit of imagination von Coleridge auf. Die Freudlosigkeit erzeugt dagegen Niedergeschlagenheit, Mattigkeit, Kraftlosigkeit, Depression, Dejection, einen gefühlsleeren Willen.

8.

Goethe hat in „Wahrheit und Dichtung" den Versuch unternommen sich als historische Persönlichkeit zu begreifen und alle inneren Entwicklungsvorgänge und die Einflüsse der Außenwelt festzulegen, die seinen Persönlichkeitskern formten. Coleridge erwägt in ähnlicher Weise in seiner Bekenntnisdichtung „Dejection" die Bedingungen seines romantischen Künstlertums und legt Rechenschaft ab von dessen Entwicklung. Wir dürfen überzeugt sein, daß nur das Erlebnis dieser Entwicklung so einen tiefen Blick in die Seele eines schöpferischen Geistes tun lassen kann, und dürfen daher nicht den unbedingten Wahrheitsgehalt des Bekenntnisses anzweifeln.

Im Hintergrund dieses grandiosen Entwicklungsvorgangs zeichnet sich das romantische Weltbild ab, ohne welches dieses persönliche Ringen eines einzelnen Geistes nicht verständlich wäre. In diesem Ringen um die romantische Daseinsform wird diese Welt des Mangels und der Mannigfaltigkeit überwunden durch eine großartige Synthese in der künstlerischen Persönlichkeit, welche durch die von der Freude beschwingten und hervorgerufenen „fancy" und „imagination" zur Gestaltung und Beseelung der Diesseitigkeit getrieben wird. So schafft sich der Geist allein seine höhere Lebensform: sie ist dem Künstler selbstgeschaffene und erfühlte Wirklichkeit, die sein Streben befriedigt und ihm Suffizienz bringt. An die Stelle der Einheitlichkeit und Ganzheit der mittelalterlichen Weltanschauung, die Renaissance, Humanismus, Reformation und Rationalismus zerschlugen, setzt das künstlerische Schaffen ein modernes Weltbild mit Einheit und Ganzheit, ein Weltbild der Synthese, nach welchem die Realität ihren Logos aus dem Reichtum des Subjekts erhält, das sich als Gefäß der transzendentalen Ordnung erweist. Es ist kein Weltbild, das auf eine objektive Organisation in diesseitigen Formen Anspruch erhebt gleich dem mittelalterlichen. Wer es nicht fühlt, der wird es nicht erjagen. Es ist nur für romantische Aristokraten bestimmt, die es sich immer wieder erobern müssen mit ihrer schöpferischen Einbildungskraft. Welcher Stolz muß den Dichter erfüllen, der die Fähigkeit in sich empfindet zur Synthese und zur Überwindung des diesseitigen Mangels! Wie tief muß der Schmerz sein, wenn der Dichter von Mattigkeit und Schwunglosigkeit übermannt wird! Was ihm das Herz versagt, kann der Verstand nicht geben. Daher ist die Ode „Dejection" im tiefsten tragisch: dejection entwurzelt den Dichter in seinem Sein!

Dieser aristokratisch-romantische Subjektivismus unterscheidet sich durch das Einmalige der Erlebnisbedingtheit und Persönlichkeitsgebundenheit von den volkstümlichen Formen, in denen uns sonst die romantische Bewegung entgegentritt. Die große Synthese, Formung und Erklärung einer widerspruchsvollen Welt, um die sich ein Novalis, ein Schelling oder die Gebrüder Schlegel bemühten, wird durch die englischen Lakers erfüllt, in persönlicher Gestaltung und bei Coleridge infolge persönlicher Unzulänglichkeit wieder verloren.

Wissenschaftliche Fachberichte.

Philosophie.

Von

Friedrich Knorr.

Daß es heute noch durchaus an großen und umfassenden Versuchen einer Neubegründung der Philosophie aus der völlig gewandelten Situation des Menschen dieser außerordentlichen Zeit fehlt, darf nicht als ein Erlahmen des philosophischen Geistes überhaupt gewertet werden. Wir glauben sogar, daß gerade heute die Möglichkeiten einer echten Neubegründung der Philosophie größer sind denn je; denn in kaum einer Zeit sah sich das Denken vor gleichgroße Aufgaben gestellt als gerade in dieser geschichtlichen Stunde. Liegt ihm doch nichts Geringeres ob, als sich selbst neu zu begründen! Aber gerade wer das Außerordentliche dieses Auftrags ermißt, weiß auch, daß er nur in langem Mühen zur Vollendung reifen kann. Gerade die Einsicht in diese Tatsache legt uns ob, die philosophische Arbeit im kritischen Sinne besonders gründlich zu beobachten. Jeder fruchtbare Ansatz darf nicht nur zustimmende Förderung erwarten, sondern muß sich zugleich mehr als das Altüberkommene der kritischen Abwägung vor den entscheidenden Aufgaben unterwerfen. — Das gilt in ganz besonderem Maße für die Arbeit von Grunsky über „Seele und Staat" (1). Hier ist wirklich der Versuch gemacht, vom nationalsozialistischen Kampferleben her den Ausblick auf eine neue Grundlegung der Philosophie zu eröffnen, wozu der platonische Grundsatz der Entsprechung von Seelenverfassung und Staatsverfassung eine gute methodische Handhabe bietet. Es werden dabei entscheidende Fragen wie Wille und Instinkt, Individuum und Gemeinschaft in einem neuen Sinne behandelt und in den Anschauungen von der Vierpoligkeit der Seele nicht nur Ansätze zu einer neuen Anthropologie gegeben, sondern auch die Erkenntnis der inneren Beziehung zwischen Blut und Geist erfreulich gefördert. Aber die Darlegungen bleiben doch im wesentlichen im Psychologischen haften, und es wird nicht sichtbar genug, wie die neue Philosophie auszusehen hätte. Immerhin kann man nur wünschen, daß die hier liegenden Ansätze fortgebildet werden. — Es wäre nicht gerecht, wollte man mit solchen neuen tastenden Versuchen ein an Gelehrsamkeit und denkerischer Kraft so außerordentliches Werk wie den nunmehr vorliegenden Schlußband von Maiers „Philosophie der Wirklichkeit": „Die Psychisch-geistige Wirklichkeit" (2) vergleichen. Denn die hier dargebotene rein denkerische Leistung findet in der Gegenwart kaum ihresgleichen. Aber es darf andererseits doch keineswegs verschwiegen werden, daß das „Reich der freien Persönlichkeiten", in dem diese Philosophie letztlich gipfelt, doch von einem geistigen Humanismus zeugt, an den wir heute nicht mehr glauben. Die philosophische Frage fängt eigentlich erst dort an, wo Maier endet. Der Mensch ist uns auch als geistiges Wesen — ja gerade als solches in einem viel tieferen Sinne fragwürdig, als es Maier hat sehen können, und die Einordnung des Menschen in eine Welt als Aufgabe können wir nicht mehr im Sinne jener freien Entscheidung anerkennen, wie sie dieser Philosoph sieht. Trotzdem bleibt sein Werk eine außerordentliche Leistung und ein mächtiger Ansporn, und seine Auseinandersetzung mit dem vor allem von den Naturwissenschaften beeinflußten Denken behält auch heute ihre zündende Kraft. Ein Werk, das aus einer versunkenen

Epoche in die Gegenwart hineinragt — aber auf das die deutsche Philosophie trotz aller Einschränkungen stolz sein darf! — In diesen weitgreifenden Erörterungen wird eine Lehre von der Selbstbewegung des Geistes im Sinne Hegels nur eine bedingte Bedeutung beanspruchen dürfen. Trotzdem begrüßen wir die Verdeutschung eines der wichtigsten Werke des holländischen Philosophen Hessing (3). Denn dieses „Selbstbewußtwerden des Geistes" ist nicht nur eine fortlaufende Interpretation der „Phänomenologie des Geistes", sondern eine selbständige Weiterbildung und als solche nicht nur ein begrüßenswertes Zeugnis der Nachwirkung der deutschen idealistischen Philosophie in Holland, sondern eine Aufdeckung innerer Zusammenhänge der geistigen Wirklichkett, mit denen sich auch eine Philosophie im neuen Sinne wird auseinandersetzen müssen.

Es ist klar, daß für alle diese Bemühungen die innere Erfassung des Geistes dieser Zeit von hoher Bedeutung bleibt. Wir vermerken hier gerne Diesels Studie über „Die Stellung des Geistes im Weltbild der Gegenwart" (4), weil sie nicht nur von dem tiefen Bewußtsein des Umbruchs, sondern ebenso stark von dem Glauben an die neuen Aufgaben des Geistes erfüllt ist. Leider kann man dies von Huizingas neuer Arbeit (5) nicht sagen. Sie trägt deshalb wenig zur tieferen Erkenntnis dieser Epoche bei, weil sie sich in keiner Weise um ein Verständnis der geistigen Situation des deutschen Menschen müht, sondern im Gegenteil diese vollkommen mißversteht. Ihm gegenüber versucht Plessner (6) uns wirklich eine Analyse der tieferen Anliegen der Zeit zu geben. Aber der eigentliche Sinn des großen Umbruchs in Deutschland bleibt auch ihm im letzten völlig fremd. Davon zeugen nicht zuletzt die Ausspielung der Politik gegen die Philosophie und die geringen Hoffnungen, die er für die letztere in diesem politischen Zeitalter hat. Gerade der mögliche Neuansatz, der im Grunde doch in die ewigen traditionellen Probleme einmündet, wird hier keineswegs gesehen. Aber trotzdem ein in vielem aufschlußreiches Buch.

Alle diese Untersuchungen erhellen im Grunde nur wieder, wie bedeutsam in dieser Lage für die Philosophie die Frage nach dem Menschen ist. Freilich muß sie aus den großen Auseinandersetzungen der Zeit selbst aufgeworfen werden, wenn sie wirklich philosophisches Gewicht bekommen soll. Von Goedeckemeyers „Synthetischer Studie über den Menschen" (7) kann man dies freilich nicht sagen. Sie ist eine saubere Arbeit, aus der wir aber im Grunde für unsere Anliegen nichts gewinnen. Viel bedeutsamer ist die — wenn auch vom katholischen Standpunkt aus geschriebene — Festschrift für Tillmann: „Das Bild vom Menschen" (8). Hier sind eine Reihe zum Teil außerordentlich interessanter Aufsätze zusammengestellt, die trotz des für den Katholiken sicheren Grundstandpunktes aufschlußreiche Beiträge zu einer philosophischen Anthropologie bieten.

Gerade die zentrale Stellung dieser Frage weckt heute zugleich ein gesteigertes Interesse an einer Reihe philosophischer Einzeldisziplinen, von denen wir hier an erster Stelle die Ethik nennen. Die Anteilnahme an ethischen Fragen ist heute viel größer, als sich auf Grund des ethischen Schrifttums ermessen läßt. Gerade hier, wo es um die Bewährung des Menschen geht, muß sein neues Gesicht, wenn auch zunächst nur in der Frage, besonders eindringlich sichtbar werden. Von diesem Standpunkt aus muß ein Buch wie Bauchs „Grundzüge der Ethik" (9) beurteilt werden. Es ist im Ganzen der Bauchschen Gedankenwelt als ein in sich geschlossener Versuch einer Zusammenschau der ethischen Probleme und auch im größeren Ganzen der Wertphilosophie als Beispiel für die Fortbildung ihrer Theorien in der Richtung auf

eine Lehre von der ethischen Wirklichkeit sicherlich von Interesse. Aber es ist für die Neubegründung der Ethik aus dem lebendigen Geist dieser außerordentlichen Epoche ohne jede Bedeutung. Gerade von den sozialen Verbänden her ist heute das Leben des Menschen von neuen Kräften und von ganz neuen Fragen erfüllt. Diese neuen Inhalte, die in vieler Hinsicht den ethischen Gesamtaspekt völlig ändern, müssen zunächst einmal geklärt werden, bevor wir wieder zusammenfassenden Darstellungen im Sinne Bauchs nähertreten können. Aber der Ansatz der neuen Ethik kann weder in einer „Phänomenologie des sittlichen Bewußtseins" gegeben werden, noch wird sich jene als eine Lehre vom „ethischen Prinzip" entwickeln lassen. Im wesentlichen hat Bauch die Positionen des Neukantianismus nirgends überwunden — aber die Zeit ist über sie hinweggegangen.

Viel mächtiger schlägt der Puls der Epoche in Berdiajews „Bestimmung des Menschen" (10). Hier wird nicht nur von einem neuen Menschenbild als dem zentralen Ausgangspunkt her um eine Neubegründung der Philosophie gerungen und ihr eine neue Würde gegeben, sondern es werden auch die entscheidenden ethischen Anliegen in einem neuen und entschiedenen Geist in Angriff genommen. Die Ethik ist die Lehre von der letzten Bestimmung des Menschen, und ihr eigentlicher Gegenstand ist im Grunde sein Verhältnis zu Gott. Nur der, der der Entscheidung in dieser letzten Frage nicht ausweicht, gewinnt einen wirklichen Einblick in die Zusammenhänge der ethischen Probleme. Ihre Durcharbeitung ist infolgedessen von der christlichen Überzeugung von den letzten Dingen nicht zu trennen. Das Christentum, das Berdiajew dabei vorträgt, ist freilich von einer sehr eigenwilligen Prägung — aber es bleibt bei der Durcharbeitung des Buches doch ein mächtiger Eindruck bestehen. Vielleicht ist die Zeit gar nicht mehr fern, wo uns auch der Ausblick auf die eschatologischen Fragen, die den Beschluß dieses Werkes bilden, wieder mehr anspricht als heute. In vielen wichtigen Punkten steht uns dieser Denker freilich ganz fern. Wir können den Menschen nicht mehr im gleichen Maße herausgelöst aus der lebendigen Gemeinschaft des Volkes betrachten, wie es hier geschieht, und auch wo es um die letzten Dinge der Existenz geht, können wir auf diese tiefere Einsicht nicht verzichten. Aber gerade das gibt der Entwicklung des ethischen Gedankens dann doch einen ganz anderen Weg, als ihn Berdiajew geht. —

In anderer Weise gilt dies auch von Piepers Schrift. „Die Wirklichkeit und das Gute" (11), wo zwar in sehr feinsinniger Weise das wichtigste Anliegen der Ethik vom Standpunkt katholischer Gläubigkeit aus geklärt wird, wo man aber trotz aller Ausrichtung auf die „Wirklichkeit" zu wenig spürt von den drängenden und beunruhigenden Fragen gerade dieser Zeit. Gerade die Ethik kann nicht darauf verzichten, die neue Wirklichkeit zu ergründen. — Von welchem Standpunkt aus heute eine kritische Auseinandersetzung mit ethischen Problemen geschehen muß, haben wir oben ausgesprochen. Störrings (12) kritische Wertung der ethischen Wertphilosophie fehlt dieser weitere Aspekt. So bleibt es im Grunde bei einer Aufdeckung innerer Unstimmigkeiten in den Anschauungen von Scheler und N. Hartmann. Das mag verdienstlich sein — aber es genügt uns nicht — zumal da man fragen muß, ob im Blick auf die großen Aufgaben, die uns obliegen, sich eine solche Auseinandersetzung überhaupt noch lohnt.

Neben der Ethik darf heute die Ästhetik auf eine gesteigerte Anteilnahme rechnen. Wir freuen uns, hier Riezlers „Traktat vom Schönen" (13) anzeigen zu dürfen; denn dieses Buch ist recht geeignet, die Wandlung sichtbar zu machen, die sich in dieser

Disziplin zu vollziehen beginnt. Sein Thema ist das Gute in der Kunst, und in der Entfaltung dieses Problems zeigt Riezler überzeugend den inneren Zusammenhang dieser für die Ästhetik zentralen Frage mit dem Geheimnis des Seins im Ganzen, um das die Philosophie ringt. Nur im Vortreiben der Fragestellung bis in diese Tiefe beginnt sich das Wunder der Kunst zu enthüllen. Was im Vollzug dieser Gedankenführung zum Problem des Ausdrucks vor allem gesagt wird, erscheint uns höchst beachtlich. Sicherlich überwiegt in Riezlers Buch das Aufdecken der Fragenzusammenhänge gegenüber der Erteilung von endgültigen Antworten — aber das Wichtige bleibt doch, wie gefragt wird. Und hier wird bei Riezler doch sehr klar, daß die Frage aus einer echten Unruhe der Seele kommt. Und das ist das wesentliche. Auch in der Ästhetik ist ein Neuansatz nicht mehr möglich ohne die Entfaltung der Frage nach dem Menschen und seiner Welt. Gerade hier sind wir freilich im einzelnen vielfach anderer Ansicht als der Verfasser, aber daß er noch nichts Endgültiges gibt, gibt er ja selbst zu. Doch das schränkt sein Verdienst nicht ein, die Frage nach der Kunst ausdrücklich darauf ausgerichtet zu haben.

Aus dem Problemkreis der Geschichtsphilosophie möchten wir hier Thyssens „Geschichte der Geschichtsphilosophie" (14) nennen, die einen brauchbaren Überblick über die Entwicklung dieser Gedankenwelt von der Antike bis zu Nietzsche gibt, ohne die überlieferten Bahnen der Betrachtung dieser Zusammenhänge zu verlassen. Vieles Einzelne würde man schon heute anders sehen müssen. Nur in bedingtem Sinne gehört hierher Breysigs „Psychologie der Geschichte" (15), denn sie bringt vor allem eine Darstellung der Wesensart der geschichtlichen Erkenntnis. Breysigs Gedanken sind bekannt genug, als daß wir hier im einzelnen darauf einzugehen brauchten. Sein neues Buch beleuchtet früher Gesagtes von einer neuen Seite, ohne wesentlich Neues zu geben. Erwähnen möchten wir hier noch eine kleine Schrift von Melchior (16) über den organischen Staatsgedanken, die man als eine gute Übersicht über die Probleme bezeichnen darf.

Von Neuausgaben einzelner Philosophen sei hier an erster Stelle die schöne Ausgabe der verdeutschten Pascalbriefe (17) genannt, die alle Pascalkenner freudig begrüßen werden. — Aus neuerer Zeit liegt eine Textsammlung aus Fichtes Philosophie (18) vor, die nach heutigen Bedürfnissen liebevoll ausgewählt und zusammengestellt worden ist.

Reger als auf dem Gebiete der systematischen Philosophie ist die Forschungsarbeit noch immer auf dem weiten Feld ihrer Geschichte. Aus der antiken Philosophie wären hier zunächst drei neue Arbeiten aus dem Kreis der Aristotelesforschung zu nennen. Antweiler (19) untersucht den Begriff der Wissenschaft bei diesem Denker und kommt zu dem Ergebnis, daß Aristoteles einen fest umrissenen Begriff von dieser in unserem modernen Sinne nicht gehabt hat — wohl aber Ansätze dazu. Bedeutsamer ist die Arbeit von Gohlke (20), der heute zu unseren besten Aristoteleskennern gehört. Viel zu lange hat man seine Beiträge zur Entwicklungsgeschichte des aristotelischen Gesamtwerkes, in deren Mittelpunkt Forschungen über die Topik stehen, unbeachtet gelassen, obwohl sie auf gründlichster Sachkenntnis beruhen. Wir begrüßen deshalb seine Entstehungsgeschichte der Aristotelischen Logik, in der er seine Auffassung im großen Zusammenhang vorträgt und sie umfangreicher begründet. Die lebendigere Arbeit neben diesen beiden ist zweifellos die von Böcker (21) — ungemein anregend auch in systematischer Hinsicht — freilich auch die problematischste unter den dreien. Böcker will eine Auslegung der Aristotelischen Philosophie

geben und interpretiert als deren zentrales Problem das der Bewegung. Wie dies in den einzelnen Hauptgebieten des Aristotelischen Denkens durchgeführt wird, ist höchst interessant — aber keineswegs überall überzeugend im Blick auf den eigentlichen Gegenstand der Untersuchung. Man hat für eine philosophiegeschichtliche Untersuchung — selbst wenn sie in systematischer Absicht geschieht — oft zu sehr das Gefühl, daß der Schüler Heideggers spricht. Und das ist nicht ohne Gefahr.

Auch aus dem Gebiet der mittelalterlichen Philosophie gibt es eine erfreuliche Neuerscheinung anzuzeigen. Es ist der 2. Band des „Mittelalterlichen Geisteslebens" von Grabmann (22) — ein Werk, das wiederum in Erstaunen setzt ob der außerordentlichen Gelehrsamkeit seines Verfassers. Viele zum Teil abgelegenere Probleme der Mystik und Scholastik sind hier mit solcher Gründlichkeit behandelt, daß diese Abhandlungen ihren Wert immer behalten werden.

Die Gestalt Luthers steht zwar dem überlieferten Begriff der Philosophiegeschichte fern. Aber es ist nur ein Zeichen für die vertiefte Fassung dieses Begriffs in unserer Zeit, wenn man sich heute auch um die philosophische Seite seines Werkes bemüht. Das Buch von Stomps (23) will Luthers Lehre vom Menschen auf Grund seiner Beschreibungen des Menschen „in der Sünde" wie „im Glauben" herausarbeiten und kommt in gründlicher Auseinandersetzung mit den Quellen zu einer Durchleuchtung des Lutherschen Begriffs der Gerechtigkeit. Ein dankenswertes Buch, auch dort, wo es Widerspruch herausfordert — und nicht zuletzt ein im Blick auf das Christentum nachdenklich stimmender Beitrag zur „philosophischen Anthropologie". Eine ungemein wichtige Veröffentlichung haben wir für diese gesamte Epoche in Peuckerts „Pansophie" (24) anzuzeigen — ein Buch, das nicht nur deshalb zu begrüßen ist, weil es eine lange schmerzlich empfundene Lücke ausfüllt, sondern weil es zudem eine wirkliche Leistung darstellt. Den letzten großen Versuchen, Philosophie und Theologie in einer umfassenden Weisheitslehre zu vereinigen, wird hier mit gründlicher Gelehrsamkeit nachgegangen, und es entsteht nicht nur eine Geschichte der Magie, sondern eine neuartige Geistesgeschichte des XVI. und XVII. Jahrh. überhaupt, an der künftighin niemand vorübergehen kann, der sich in diesen hochinteressanten Zeitraum vertiefen will.

Unter den Philosophen der neuen Zeit gewinnt Leibniz zunehmend an Bedeutung. Wie wichtig er gerade für uns wird, erhellt wiederum aus einer Arbeit von Ropohl (25), die an sich eine Kernfrage der Leibnizschen Metaphysik, die nach Einheit und Sein, stellt, aber dabei gleichzeitig zeigt, wie bedeutsam für Leibniz die Frage nach der Welt war. Die Entfaltung dieses Problems ist gut gelungen, wenngleich damit zunächst nur ein geringer Beitrag zur Ergründung dessen geleistet ist, was Leibniz als geschichtliche Erscheinung gewesen ist.

Die Stellung Hamanns in der Philosophiegeschichte ist in letzter Zeit mehrfach Gegenstand von Untersuchungen gewesen. Seine große Bedeutung wird heute von niemandem mehr bestritten. Ernsts (26) Untersuchung seines Verhältnisses zu Bengel bedeutet eine erfreuliche Bereicherung unserer Kenntnis, ohne grundsätzlich neue Züge sichtbar zu machen.

Aus der neuesten Zeit der Philosophiegeschichte liegen zur Nietzschefrage eine Reihe bedeutsamer Publikationen vor. An ihrer Spitze ist Jaspers' (27) ungemein gründliches und umfassendes Werk zu nennen. Es bemüht sich, Nietzsches gesamtes Schaffen in seiner Bedeutung für die neuere Philosophie systematisch zu erschließen und die beherrschenden Gesichtspunkte seines Denkens in ihrem inneren Zusammenhang

herauszuarbeiten, eine Arbeit, die gerade im Hinblick auf die vielen eigenwilligen Nietzsche-Deutungen von größter Wichtigkeit ist. Es ist erstaunlich, welche großgefügte Gedankenordnung sich dabei ergibt. Die Bedeutung gerade für unsere Gegenwart tritt überall klar zutage. Man hätte sich für diese Aufgabe keinen besseren Führer als Jaspers wünschen können. Oehlers (28) Buch will vor allem Nietzsches Geistesverwandtschaft zu unserer unmittelbaren geistigen Gegenwart sichtbar machen und beschränkt sich nicht auf die Philosophie im engeren Sinne. Es ist eine liebevolle Huldigung für den großen Zeitkritiker und den politischen Propheten. Einen ähnlichen Zweck verfolgt die Arbeit von Spethmann (29), in deren Mittelpunkt die Untersuchung des Begriffs des Herrentums als der aufgegebenen Form der Weltbewältigung steht. Spethmanns Buch ist in seiner zugespitzten Terminologie nicht immer erfreulich. Für die philosophische Würdigung Nietzsches wichtig wird auch die Arbeit von Klein (30) über die Dichtung Nietzsches, denn sie gibt nicht nur eine ausgezeichnete gelungene Darstellung des Dichters, sondern dringt auch zu selbständiger Auslegung der großen Werke vor, von denen besonders das Zarathustrakapitel beachtlich erscheint. Ein schönes Buch.

Zusammenfassend also läßt sich sagen, daß auch in der Philosophiegeschichte sich eine neue Betrachtungsweise vom lebendigen Menschen und seiner Welt her durchzusetzen beginnt, die freilich noch in den Anfängen steht.

Zum Abschluß sei aus unserer unmittelbaren Gegenwart noch eine übersichtliche Darstellung der Philosophie und Pädagogik des italienischen Philosophen Gentile, dessen europäische Bedeutung längst anerkannt ist, von Baur (31) erwähnt und die schöne Ausgabe der gesammelten Studien Guardinis (32), die wir wegen des aus ihnen sprechenden hohen und vornehmen Gelehrtengeistes besonders warm begrüßen.

1. Grunsky, H. A., Seele und Staat. Bln., Junker & Dünnhaupt '35. VIII, 123 S. 3,50. — 2. Maier, H., Die psychisch-geistige Wirklichkeit. Tbg., Mohr '35. VI, 566 S. 21,60. — 3. Hessing, J., Das Selbstbewußtwerden des Geistes. Stgt., Frommann '36. 254 S. 6. — 4. Diesel, E., Die Stellung des Geistes im Weltbild der Gegenwart. Potsdam, Protte '36. 43 S. 1,20. — 5. Huizinga, J., Im Schatten von Morgen. Bern-Lpg., Gotthelf-Verl. '35. 197 S. Fr. 3,75. — 6. Plessner, H., Das Schicksal des deutschen Geistes im Ausgang seiner bürgerlichen Epoche. Zürich-Lpg., Niehan '35. 190 S. 5,80. — 7. Goedeckemeyer, A., Eine synthetische Studie über den Menschen. Halle, Niemeyer '35. 42 S. 3,20. — 8. Steinbüchel, Th. u. Müncker, Th., Das Bild vom Menschen. Dssd., Schwann '34. 249 S. 6. — 9. Bauch, B., Grundzüge der Ethik. Stgt., Kohlhammer '35. VIII, 327 S. 13,50. — 10. Berdiajew, N., Von der Bestimmung des Menschen. Bern-Lpg., Gotthelf-Verl. '35. 399 S. 12. — 11. Pieper, J., Die Wirklichkeit und das Gute. Lpg., Hegner '35. 113 S. 3,80. — 12. Störring, G., Die moderne ethische Wertphilosophie. Lpg., Engelmann '35. 147 S. 4,50. — 13. Riezler, K., Traktat vom Schönen. Ffm., Klostermann '35. 227 S. 7. — 14. Thyssen, J., Geschichte der Geschichtsphilosophie. Bln., Junker & Dünnhaupt '36. VIII, 141 S. 8. — 15. Breysig, K., Psychologie der Geschichte. Brsl., Marcus '35. VI, 194 S. 7,20. — 16. Melchior, W., Das Wesen des organischen Staatsgedankens. Bln., Heymann '35. 60 S. 3,50. — 17. Briefe des Blaise Pascal. Übers. von W. Russenauer. Lpg., Hegner '35. 152 S. 4,50. — 18. Fichte, J. G., Eine Textsammlung von Fr. Fr. v. Unruh. Stgt., Gutbrod '35. 234 S. 4,40. — 19. Antweiler, A., Der Begriff der Wissenschaft bei Aristoteles. Bonn, Hanstein '36. 120 S. 3,80. — 20. Gohlke, P. Die Entstehung der Aristotelischen Logik. Bln., Junker & Dünnhaupt '36. 128 S. 5,50. — 21. Bröcker, W., Aristoteles. Ffm., Klostermann '35. 231 S. 8. — 22. Grabmann, M., Mittelalterliches Geistesleben. Mchn., Hüber '36. XII, 649 S. 21. — 23. Stomps, M. A. H., Die Anthropologie Martin Luthers. Ffm., Klostermann '35. 153 S. 6. — 24. Peuckert, W. E., Pansophie. Stgt., Kohlhammer '36. V, 588 S. 18. — 25. Nopohl, H., Das Eine und die Welt.

Lpg., Hirzel '36. IV, 110 S. 4. — 26. Ernst, P., Hamann und Bengel. Königsberg i. Pr., Gräfe & Unger '35. IX, 211 S. 7,50. — 27. Jaspers, K., Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens. Bln. u. Lpg., de Gruyter '36. VIII, 437 S. 7. — 28. Oehler, R., Friedrich Nietzsche und die deutsche Zukunft. Lpg., Armanen-Verl. '35. 132 S. 3. — 29. Spethmann, W., Der Begriff des Herrentums bei Nietzsche. Bln., Junker & Dünnhaupt '35. 139 S. 6. — 30. Klein, J., Die Dichtung Nietzsches. Mchn., Beck '36. IV, 268 S. 8,50. — 31. Baur, J., Giovanni Gentiles Philosophie und Pädagogik. Langensalza, Beyer '35. V, 338 S. 5,10. — 32. Guardini, R., Unterscheidung des Christlichen. Gesammelte Studien, Mainz, Grünewald-Verl. '35. XII, 530 S. 12,80.

Deutsche Volkskunde.

Von

Bruno Schier.

I.

In wenigen Fächern des geisteswissenschaftlichen Bereiches wird mit so viel ehrlichem Wollen um die Aufgaben der neuen Zeit gerungen wie in der deutschen Volkskunde. Die Größe der öffentlichen Verantwortung, zu der diese junge Wissenschaft berufen wurde, hat zur Anspannung aller sammelnden und gestaltenden Kräfte des Landes geführt und eine Flut von Veröffentlichungen ausgelöst, die in dem engen Rahmen eines jährlichen Fachberichtes kaum noch zu bewältigen sind. Es ist klar, daß in dieser Zeit stärksten inneren und äußeren Wachstums neben den vorbildlichen Glanzleistungen der Meister auch die unausgereiften Arbeiten der Anfänger oder Außenseiter stehen; in allen ihren Vorzügen und Mängeln aber sind diese Schriften der erfreuliche Ausdruck einer volkskundlichen Aufgeschlossenheit, die in unserem Zeitalter einen noch nie erlebten Höhepunkt erreicht hat.

Trotz intensivster Kleinarbeit in den volkskundlichen Teilbereichen vergißt man auch die wissenschaftstheoretischen und erkenntniskritischen Grundlagen der Volkskunde nicht. W. H. Riehl, der große Seher und Begründer der volkskundlichen Eigenwissenschaft, wird uns von M. H. Boehm in der zeitgemäßen Bedingtheit seines volkstheoretischen Ansatzes vorgeführt (1). Bei der Betonung der wissenschaftlichen Eigenständigkeit der Volkskunde hat man sich allerdings in der letzten Zeit oft allzu ängstlich bemüht, sie gegenüber Altertumskunde und Kulturgeschichte scharf abzugrenzen; man hat dabei ganz auf den schönen Satz Riehls vergessen: „Die Selbständigkeit einer Wissenschaft besteht nicht in ihrer Isolierung, sondern vielmehr darin, daß sie andere Zweige in eben dem Maße fördert, als sie selbst von jenen gefördert wird." Aus diesem Grunde wird für jeden Volkskundler auch das eingehende Studium des Boehmschen Forschungsberichtes „Volkstheorie und Volkstumspolitik der Gegenwart" von heilsamen Folgen sein (2). Sich oft an der Grenze von Politik und Wissenschaft bewegend, will diese Volkstheorie die Grundlehre einer Volkswissenschaft sein, die alle dem Volkstum zugewandten Einzelwissenschaften umschließt. Indem sie Querverbindungen zwischen den verschiedensten volkstumskundlichen Fächern herzustellen versucht, werden ihr die Mängel und Lücken dieser Einzelgebiete bewußt.

Eindringlich wird diese Bewährungsfrage auch von Heinrich Harmjanz gestellt, der in seinem Buch „Volk, Mensch und Ding" erkenntniskritische Untersuchungen zur volkskundlichen Begriffsbildung vorlegt (3). Auf dem neuen Erlebnis der Volks-

gemeinschaft aufbauend, nimmt er zu den überkommenen Begriffen aus Völkerkunde und Soziologie Stellung, lehnt die volkskundliche Verwertung von Erscheinungen aus Psychopathologie und Massenpsychologie ab und beugt durch klare Grenzziehungen einer drohenden Begriffsverwirrung vor. Gemessen an dieser heilsamen Kritik des überlieferten Begriffsgutes, ist das, was Harmjanz zur Begründung der deutschen Volkskunde als einer synthetischen Wissenschaft vorzubringen vermag, zunächst noch recht dürftig. Für eine Neuordnung der Volkskunde aus nationalsozialistischem Geiste wirbt Walter Steller, indem er drei Aufsätze aus schlesischen Zeitschriften als Sonderveröffentlichung einem weiteren Leserkreise zur Begutachtung vorlegt (4). Aber angesichts der drängenden Aufgaben, die der Neubau von Volk und Reich stellen, kommt es weniger darauf an, über den Begriff der Volkskunde zu theoretisieren, sondern wirklich wertvolle Einzelarbeit zu leisten und ihre Ergebnisse für das Leben der Gegenwart fruchtbar zu machen.

Im Gegensatz zu diesen Schriften, für welche die volkskundliche Wissenschaft noch eine Forderung der Zukunft zu sein scheint, ruft Arthur Haberlandt durch seine Einleitung in die deutsche Volkskunde die Überzeugung in uns wach (5), daß sich dieses einstige Stiefkind der Forschung und öffentlichen Meinung an geschichtlicher Reife, an Feinheit der Methoden und Bedeutsamkeit der Ergebnisse mit den meisten zünftigen Wissenschaften zu messen vermag. Nach einer eingehenden Geschichte der volkskundlichen Fragestellung, die zahlreiche Schriftsteller und Gelehrte vom Humanismus bis zur Gegenwart erstmalig in volkskundliche Blickschau rückt und mit der Überfülle ihrer Angaben den Rahmen dieser ersten Einführung zu sprengen droht, gibt Haberlandt einen umfassenden Einblick in Aufbau und Methoden moderner Volkskunde und leitet über den richtigen Einsatz der Hilfswissenschaften zur ganzheitlichen Wesensschau des Volkes hin. Das schulische Gegenstück zu Haberlandts vortrefflicher Einführung stellt Adam Wredes „Deutsche Volkskunde auf germanischer Grundlage" dar (6). Hier kommt es weniger auf eine Grundlegung nach Geschichte und Methode, sondern auf eine lebendige Darstellung aller volkskundlichen Erscheinungen an, die sich in Schule und Lager für fruchtbringende Volkstumsarbeit verwerten lassen. Aus der Fülle unzulänglicher Einführungsschriften dieser Art ragt das Buch Wredes als eine Leistung empor, die durch Wissenschaftlichkeit der Einstellung und Kraft der Gestaltung in gleicher Weise ausgezeichnet ist.

Dieselben Vorzüge weist die schöne Gemeinschaftsarbeit von Henßen und Wrede „Volk am ewigen Strom" auf, die man mit ihren zwei reichbebilderten Bänden als die würdigste volkskundliche Gesamtbetrachtung bezeichnen kann, die eine deutsche Landschaft in den letzten Jahren gefunden hat (7). Von den vor- und frühgeschichtlichen Grundlagen ausgehend, entwirft Adam Wrede im ersten Band ein in volkskundlicher Blickschau gesehenes Bild von der Entwicklung der rheinischen Stände mit ihrem Wirtschaftsleben und Kunstschaffen und führt uns dann in vorsichtig wägender Darstellung die Volksschläge des Rheinlandes mit ihren ländlichen Siedlungen und Bauten, mit ihren Arbeitsbräuchen und Volksfesten, mit ihrer Volksfrömmigkeit und ihren Stammesmerkmalen vor. Im zweiten Band nimmt Gottfried Henßen in bewährter Sachkenntnis eine Blütenlese aus dem rheinischen Lied- und Erzählgut vor; bei der Auswahl genossen jene Stücke den Vorzug, die für rheinische Denk- und Gemütsart kennzeichnend sind. Der großen Aufgabe, das deutsche Volk in allen seinen Stämmen zu schildern, hat sich A. Hillen-Ziegfeld in seiner Sammlung „Deutsches Volk" unterzogen, die auf 23 Bände berechnet ist (8). Alles, was Vor-

geschichte und Rassenkunde, Geschichte und Volkskunde, Wirtschaft und Kultur, Landeskunde und Geopolitik zur Kennzeichnung unserer Stammescharaktere aussagen können, soll in den Dienst dieser großen Aufgabe gestellt werden. Bei strenger Wahrung der volkspolitischen Grundgedanken wurde allen Mitarbeitern genügend Spielraum zur eigenschöpferischen Gestaltung ihrer landschaftlichen Sonderbände gewährt. Da aber die einzelnen Verfasser für ihre Aufgabe verschieden gut gerüstet waren, so ist auch der wissenschaftliche Wert der einzelnen Bändchen ein verschiedener; aber wir mußten ja darauf gefaßt sein, daß uns bei dem Mangel an geeigneten Vorarbeiten zunächst nur vorläufige Ergebnisse geboten werden konnten. So bleibt die mutige Sammlung trotz prächtiger Einzelleistungen ein Ansporn für die künftige Forschung. Besonders dankbar wird das Erscheinen des handlichen „Wörterbuches der deutschen Volkskunde", herausgegeben von O. A. Erich und R. Beitl, begrüßt werden (9). Viele tausend Stichwörter erschließen uns darin den gesamten Stand des volkskundlichen Wissens, und wesentliche Literaturangaben machen das tiefere Eindringen in Sonderfragen möglich. Es hängt mit dem gewaltigen Umfang des Stoffes zusammen, daß nicht alle Artikel gleichwertig sind und so manches wichtige Stichwort übersehen wurde. In seiner Gesamtheit aber bleibt das Wörterbuch eine erfreuliche Leistung, die mit ihrer weiten Auffassung des volkskundlichen Arbeitsbereiches jedem Benutzer ein erster Führer durch die Fährnisse der Einzelfragen und Sondergebiete sein wird.

Neben grundsätzlichen Erwägungen und zusammenfassenden Darstellungen schreitet die Einzelarbeit in den volkskundlichen Sonderbereichen rüstig fort. Vor allem die Märchen- und Sagenforschung hat sich stets einer großen Anteilnahme weiter Kreise erfreut. Besonders willkommen dürften die Sagenbände der Sammlung „Deutsche Literatur" sein, die Gustav Neckel herausgibt (10). Unter dem Titel „Sagen aus dem germanischen Altertum" vereinigt der erste Band Proben aus dem altertümlichsten Stoffbereich des deutschen Sagenschatzes: von der Wilden Jagd und dem Wütenden Heer, von den Toten und ihren Erscheinungsformen, von Zwergen, Riesen und anderen Geisterwesen; den Abschluß bilden Sagen mit geschichtlicher Grundlage und Zeugnisse fortlebenden Heidentums. Die Einleitung, welche auf die Verankerung dieser Stoffe im altnordischen Schrifttum hinweist, hebt zu wenig hervor, daß die Sagen der ersten Gruppe vielfach vorgermanischen Ursprungs sind und nur durch germanische Vermittlung in unser Erzählgut gelangten; sonst aber kann die Auswahl als ein brauchbarer Beitrag zu der zeitlichen Schichtung unseres Sagenschatzes gewertet werden. Während sich Neckel auf eine Auslese aus Sammlungen verschiedenen Alters und Wertes beschränkt, legt uns G. Henßen in seinem Buche „Volk erzählt" das Musterbeispiel für den neuen Typ einer volkskundlichen Sagensammlung vor, die alle Vorzüge der Volkstümlichkeit mit jenen der wissenschaftlichen Verwertbarkeit verbindet (11). Wie Friedrich Ranke wiederholt festgestellt hat, fehlte es uns bislang an Sammlungen, welche mit wissenschaftlicher Treue das volkstümliche Erzählgut wiedergeben und darüber hinaus über das Leben der Sagen im Volke zu berichten vermögen. In vorbildlich schlichter Weise hat Henßen dieser Forderung mit seiner prächtigen Sammlung entsprochen und das törichte Gerede vom Untergang der volkstümlichen Erzählkunst Lügen gestraft. In der gehaltvollen Einleitung teilt er alles mit, was der Forscher über die Biologie der gesammelten Erzählungen wissen muß; der grundlegende Aufsatz „Volkstümliche Erzählkunst" (12) gibt ihm Gelegenheit, die neuen Erfahrungen in der Aus-

einandersetzung mit dem bestehenden Schrifttum noch einmal schärfer zu umreißen und die Aufgaben der künftigen Forschung zu formulieren. In Fragestellung und Zielsetzung berührt sich mit Henßens Arbeit die verdienstvolle Sammlung von Matthias Zender „Volkssagen der Westeifel" (13). Auch er verzichtet darauf, auf ältere Veröffentlichungen oder gar Chroniken zurückzugreifen; die 1298 veröffentlichten Sagen sind ungefähr ein Drittel des volkstümlichen Erzählgutes, das er 1929—1934 auf zahlreichen Wanderungen in der Westeifel aus dem Munde von 379 Erzählern gesammelt hat. Im Gegensatz zu Henßen hat Zender allerdings nur bei einem kleinen Teil der Sagen die mundartliche Erzählform beibehalten; doch auch in der Schriftsprache werden die Sagen ohne jede Ausschmückung mit allen Unebenheiten und allen Gedankensprüngen wiedergegeben, wie sie der letzte Erzähler formte.

Den Nachbargebieten Eifel, Hunsrück, Soon- und Hochwald, gilt seit einem Menschenalter Karl Lohmeyers unermüdlicher Sammeleifer. Es ist erfreulich zu sehen, wie sein schönes Sagenbuch von Auflage zu Auflage wächst (14) und wie das Land zwischen Nahe, Saar und Blies bald zu den sagenkundlich am besten bekannten Landschaften Deutschlands gehören wird. Daß die sorgfältig aufgezeichneten und mit verläßlichen Quellenangaben versehenen Sagen überdies in so würdiger Aufmachung erscheinen konnten, ist der großen Anteilnahme zu danken, welche die gesamte Bevölkerung dieses Gebietes den bisherigen Auflagen des Werkes zuteil werden ließ. Eine dritte Auflage erlebten auch die Holzlandsagen von Greß-Lommer-Störzner (15), die in der Erzählweise ihrer drei Herausgeber erkennen lassen, wie während der letzten zwei Menschenalter die Wiedergabe der Sagenstoffe von romantischer Aufschwellung allmählich zu schlichter Sachlichkeit zurückfand. Bunter Wechsel von sachlicher Wiedergabe und schriftstellerischer Ausschmückung ist auch für Georg Lucks Rätische Alpensagen kennzeichnend (16), die aber durch ihre Neuauflage beweisen, daß diese die wissenschaftliche Verwertung erschwerende Erzählform dem Geschmack weiter Leserkreise entspricht. Ganz auf schriftstellerische Leistung sind die Pommerschen Sagen von Erich Sielaff eingestellt (17), die bewußt darauf verzichten, der Wissenschaft zu dienen, aber durch die glückliche Wiedergabe des Volkstones berufen sind, ein Haus- und Heimatbuch zu werden. Wie hoch im Werte diese Kunst volkstümlicher Rede einst auch bei unseren Großen stand, erkennt man am besten an unseren alten deutschen Volkskalendern, aus deren unerschöpflichem Reichtum eben Hannes Paesler eine kleine Auswahl mit Beiträgen von Hebel, Gotthelf, Riehl und Schäfer zusammengestellt hat (18). Im Anschlusse an die Sagensammlungen ist noch der Sonderarbeit „Die Sagen vom Wütenden Heer und Wilden Jäger" von Karl Meisen zu gedenken (19), der uns eine nach Vollständigkeit strebende Sammlung der historischen Zeugnisse dieser Sage vorlegt und dadurch dem akademischen Unterricht ein wertvolles Hilfsmittel schenkt. Dem religionsgeschichtlichen Kern dieser Sagen tritt Eva von Königslöw näher, indem sie „Das religiöse Motiv als gestaltende Kraft der deutschen Volkssage" zu behandeln versucht (20). Im Hauptteil ihrer lichtvollen Ausführungen legt sie den religiösen Grundgehalt der Sage dar und zeigt die seelischen Elemente, aus denen sich diese Äußerungen der Volksreligiosität zusammensetzen. Im zweiten Teil unternimmt sie den schwierigen Versuch, Eigenart und Herkunft dieser religiösen Schichten zu bestimmen und sie in die großen religionsgeschichtlichen Zusammenhänge einzuordnen. Wenn dies auch nur teilweise geglückt ist, so verdient der kühne Vorstoß in dieses aufschlußreiche Kerngebiet volkskundlicher Forschung unsere volle Anerkennung.

Über die großen Fortschritte, welche die Märchenforschung in den Jahren 1920 bis 1934 erzielt hat, unterrichtet uns nunmehr ein umfangreicher, aus bester Sachkenntnis geschriebener Literaturbericht Friedrich Rankes (21), der zu allen Streitfragen dieses Zeitraumes eingehend Stellung nimmt. In unserem Berichtsjahr erwarb sich vor allem die fleißige Arbeit von Klaus Schmidt Beachtung, welche die Märchensammlungen Ludwig Bechsteins nach ihren Quellen und stilistischen Merkmalen untersucht (22). Die Bechsteinschen Märchenbücher, welche noch im letzten Drittel des verflossenen Jahrhunderts in der Höhe der Auflagen die Kinder- und Hausmärchen der Brüder Grimm weit übertrafen, geraten jetzt mit Recht immer mehr in Vergessenheit. Als gewandter, dem Stimmungs- und Gefühlsrealismus huldigender Schriftsteller betrachtete Bechstein die Märchenstoffe als ein Mittel, um seine eigene sprachliche Virtuosität und sein individuelles Künstlertum zur Geltung zu bringen. Er beachtete die Stilgesetze des Märchens nicht, das „treu", „einfach" und „ungesucht" erzählt sein will; vor allem aber fehlte es ihm an jener Kindlichkeit der Empfindung, die in so hohem Maße Wilhelm Grimm auszeichnete.

Über „Wege und Ziele neuer Volksliedforschung und Volksliedpflege" hat Kurt Huber einen temperamentvollen Aufsatz geschrieben (23), in dem er die deutschen Stammescharaktere in volksmelodischer Hinsicht zu fünf Gruppen zusammenfaßt. In der von Huber angedeuteten Gliederung der deutschen Volksliedlandschaften ist zweifellos eine würdige Aufgabe der Volksliedforschung zu sehen. Dem deutschen Arbeitslied hat Joseph Schopp die lang entbehrte Gesamtbetrachtung gewidmet (24) und durch seine umfangreiche Sammlung Klarheit und Ordnung in dieses seit Karl Bücher nur gelegentlich bestellte Außenfeld der Volksliedforschung gebracht. Im Gegensatz zu Bücher kann Schopp den Nachweis führen, daß Arbeit und Rhythmus nur zum Teil die Quelle der Volkslieder sind; selbst die reinen Arbeitslieder gehen in der Mehrzahl durch Umsingen aus anderen Liedern hervor. Auch in formeller und melodischer Hinsicht schließt sich das Arbeitslied eng an die anderen Volksliedgruppen an; nur seine Bestimmung macht es zu einem „Zweckgesang von mehr ökonomischem als ästhetischem Wert".

Bei dem Mangel an volkskundlichen Lehrbehelfen ist das Auswahlbändchen „Das deutsche Soldatenlied", herausgegeben von Werner Kohlschmidt, als Unterlage für Seminarübungen und Privatstudium dankbar zu begrüßen (25). Ein Vorzug der Sammlung besteht darin, daß sie sich auf das wirklich gesungene Lied beschränkt, in geschickter Auswahl zu den durch die Jahrhunderte dauernden Leitmotiven hinführt und vorwiegend solche Fassungen vorlegt, die einen Einblick in die wichtigsten Vorgänge des Volksliedlebens gewähren. Ohne wissenschaftlichen Ehrgeiz, doch geschmackvoll in der äußeren Ausstattung tritt die Sammlung „Alte Seemannslieder und Schanties", herausgegeben von Konrad Tegtmeier, auf (26). Sie gibt auf engem Raum eine Auswahl von deutschen, plattdeutschen, englischen und schwedischen Seemannsliedern und Arbeitsgesängen. Das Verhältnis zwischen dem Volkslied und seinen Trägern hat Fritz Spieser in seiner grundlegenden Arbeit über „Das Leben des Volksliedes im Rahmen eines Lothringer Dorfes" untersucht (27). Er geht darin mit soziologischen und statistischen Mitteln den großen Veränderungen nach, die der Volksliedschatz dieses Dorfes bei den verschiedenen Generationen und Geschlechtern durch inneren Gestaltwandel der Einzellieder und durch das Aufkommen und Verklingen der Texte und Weisen erfährt. Im Gegensatz zur Zweischichtenlehre Naumanns wird vor allem der Beweis erbracht, daß sich die Gedankenwelt der Volks-

liedträger nicht in primitiver Gleichförmigkeit bewegt, sondern daß „Alter, Geschlecht, Stellung und Würde im Dorfe, Begabung, persönlicher Geschmack, ja, eine persönliche Einstellung zum Leben für die Aneignung der Lieder von entscheidender Bedeutung sind."

Aus wenig beachteten Anfängen hat sich die deutsche Namenkunde zu Ansehen und Bedeutung emporgearbeitet, so daß heute ein Abschnitt über „Volkstümliche Namengebung" in jede deutsche Volkskunde gehört. Die wichtigste Neuerscheinung auf namenkundlichem Gebiet ist in Josef Karlmann Brechenmachers „Deutschen Sippennamen", einem fünfbändigen Wörterbuch der deutschen Familiennamen, zu sehen, das über 20000 deutsche Namen auf Grund ihrer heutigen Lautgestalt und urkundlicher Belege deutet (28). Die Namen sind den Einwohnerbüchern von über 100 Städten des gesamten deutschen Sprachgebietes entnommen; fast ebenso groß ist die Zahl der benutzten Urkundenbücher. Besonders dankbar wird der Forscher für den Grundwortweiser sein, der den behandelten Namenstoff nach Grundwörtern verzeichnet und die Möglichkeit bietet, ohne zeitraubende Zettelarbeit eine Ordnung nach begrifflichen, wortgeschichtlichen und namengeographischen Gesichtspunkten vorzunehmen. Der gewaltige Umfang und die Vieldeutigkeit des behandelten Namengutes bringt es mit sich, daß einzelne Abschnitte ergänzungsbedürftig geblieben sind; im ganzen aber hat Brechenmacher sein deutsches Namenbuch von 1928 durch diese Leistung weit übertroffen und durch die starke Heranziehung der sachlichen Namensgrundlagen gerade dem Volkskundler ein vorzügliches Hilfsmittel geschenkt. Eine willkommene Ergänzung für die Schweiz stellen die „Deutschschweizerischen Geschlechtsnamen" von Paul Oettli dar (29), der in zusammenhängender Darstellung gegen 3000 nach Sachgruppen geordnete Namen deutet. Die Familiennamen werden im Laufe des XIII. und XIV. Jahrh. fest; diesen Vorgang hat Hildegard Lösch aufschlußreich an den bäuerlichen Namen des Habsburgischen Urbars verfolgt (30). Auch diese Arbeit zeigt, daß unsere deutschen Familiennamen ein Stück deutschen Volkstums sind, die Stammes- und Standesart, Brauchtum und Glauben, Denken und Fühlen der deutschen Menschen genau so wie jedes andere Teilgebiet der deutschen Volkskunde spiegeln.

In das Kerngebiet volkskundlicher Erscheinungen werden wir durch die Arbeiten über Sitte und Brauch geführt, denen eine besondere Gegenwartsbedeutung zukommt. Die Brücke zwischen Gegenwart und Vergangenheit versucht Georg Buschan zu schlagen, indem er die „Altgermanischen Überlieferungen im Kult und Brauchtum der Deutschen" zum Gegenstand einer zusammenfassenden Darstellung macht (31). Besonderer Wert wird dabei auf den Nachweis jener Erscheinungen gelegt, für welche sich unmittelbare Überlieferung aus germanischer Vorzeit vermuten läßt; aber auch die Bräuche und Anschauungen, welche unter christlicher Schale einen germanischen Kern zeigen, finden Beachtung, denn gerade der geschickten Anknüpfung an germanische Grundlagen verdankte die Kirche einen wesentlichen Teil ihres Erfolges. Angesichts der Trümmerhaftigkeit unserer Überlieferung müssen manche Schlüsse des Verfassers unsicher bleiben; aber das Buch wirkt auch dort verdienstvoll, wo es irrt, indem es die Forschung zu erneuter Prüfung und Stellungnahme anspornt. Die Quellen, welche für das vorchristliche Germanentum so spärlich fließen, verdichten sich bereits im späteren Mittelalter zu einem mächtigen Strom. Wir müssen Edmund Wießner dafür dankbar sein, daß er uns in dem Ring des Heinrich Wittenwiler eine der wichtigsten volkskundlichen Quellen der spätmittelalterlichen Realistik in einer ausgezeich-

neten Neuausgabe zugänglich gemacht und ihre sprachlichen und inhaltlichen Schwierigkeiten durch einen umfangreichen Kommentar erhellt hat (32). Wittenwiler gibt uns eine groteskkomische Schilderung mittelalterlichen Bauernlebens, die vor allem das Brauchtum des Lebenslaufes eingehend berücksichtigt. Ihm verdanken wir die anschaulichste Beschreibung bäuerlicher Hochzeitssitten des Mittelalters, die unser Schrifttum aufzuweisen hat.

In starkem Maße werden die historischen Grundlagen auch in der meisterhaften Gesamtbetrachtung berücksichtigt, die Adolf Spamer den deutschen Fastnachtsbräuchen gewidmet hat (33). Indem uns dieses rätselhafte Brauchtum in der ganzen Buntheit seiner ländlichen und städtischen, seiner vergangenen und gegenwärtigen Erscheinungsformen geschildert wird, geht uns gleichzeitig eine Ahnung von den überzeitlichen Elementen und dem Sinngehalt des Fastnachttreibens auf. Achtung vor der sinnvollen Schönheit des Lebens- und Jahresbrauchtums wollen zwei schmucke Bändchen von Eduard Craß wachrufen (34), die mit ihrer sorgfältig ausgewählten Bilderfolge gleichzeitig ein leicht zugängliches Anschauungsmittel sind. Ein wahres corpus imaginum des deutschen Jahresbrauchtums haben uns Hans Hahne und Heinz Niehoff geschenkt (35). In fast zehnjähriger Arbeit haben sie auf zahlreichen Wanderfahrten das noch heute lebende Jahresbrauchtum auf Film und Platte gebannt und legen nun eine Auswahl der besten Lichtbilder auf 254 Tafeln in Folioformat vor; eine knappe Einleitung gibt die notwendigen sachlichen Erläuterungen. Durch die Herausgabe dieser nach wissenschaftlichen Gesichtspunkten durchgeführten Lichtbildaufnahmen ist ein Werk entstanden, das ein seinem Quellenwert einmal neben unseren großen Mundartwörterbüchern, neben dem Volksliedwerk und den Sammlungen der Dorfweistümer usw. gleichwertig genannt werden wird. Den Schluß dieses Abschnittes bilde der Hinweis auf ein Werk, das keiner besonderen Empfehlung mehr bedarf: Heinrich Sohnreys klassisches Buch „Die Sollinger", das sich auch in seiner zweiten vermehrten und verbesserten Auflage kraft seines inneren Wertes neue Freunde erwerben wird (36).

Dem Grenzgebiete zwischen Volksbrauch und Volksglaube gehören zwei Arbeiten von Richard Wolfram und Robert Stumpfl an, die nach Inhalt und Auffassung nahe verwandt sind. Wolfram legt die erste Lieferung eines zweibändigen Werkes „Schwerttanz und Männerbund" (37) vor, dessen erster Band die Arten, die Geschichte, Verbreitung, Technik und Bedeutung der Schwerttänze behandelt. Auch dem Erscheinen des zweiten Bandes, welcher 30 von Wolfram aufgezeichnete Schwert- und Reiftänze des deutschen Sprachgebietes enthalten wird, sehen wir mit Erwartung entgegen. Eine die Grenzen seines Stoffgebietes weit überschreitende grundsätzliche Bedeutung kommt dem Buch von Robert Stumpfl „Kultspiele der Germanen als Ursprung des mittelalterlichen Dramas" zu (38). Nachdem bereits die sachliche Volkskunde den Nachweis geführt hat, daß die Germanen in Siedlung und Hausbau, in Tracht und Ackergerät, in Wirtschaft und Schiffsbau von entscheidenden römischen Einflüssen unberührt blieben, zeigt nunmehr Stumpfl, daß man bislang mit Unrecht die Anfänge des abendländischen Dramas aus christlich-kirchlichen und römisch-antiken Überlieferungen abgeleitet hat. Die Farcen, Fastnachtspiele und religiösen Dramen des Mittelalters schließen sich an kultische Spielgebräuche der Germanen an, welche die Kirche in geschickter Weise mit christlichem Gehalt zu füllen verstand. Nach der überzeugenden Widerlegung der alten Hypothese vom liturgischen Ursprung des mittelalterlichen Dramas gelingt dem Verfasser durch die Heranziehung des

gesamten geschichtlichen und volkskundlichen Stoffes der Nachweis, daß die letzten Wurzeln unserer mimischen und dramatischen Kunst auf germanischem Boden liegen. So hat sich auch auf diesem Gebiete die Volkskunde als die große Verjüngungsquelle der Wissenschaft erwiesen.

Auf dem Übergange vom Volksbrauch zum Volksglauben steht auch die Volksmedizin, die nach den bahnbrechenden Arbeiten von Höfler, Hovorka und Kronfeld fast ein Menschenalter lang in einem Dornröschenschlafe lag, bis sie durch zwei zusammenfassende Arbeiten der letzten Jahre zu neuem Leben erweckt wurde. Nachdem im Vorjahre Gustav Jungbauer eine volkskundliche Behandlung des Gegenstandes vorgelegt hat, nimmt nunmehr Paul Diepgen vom medizinischen Standpunkt zur Volksheilkunde Stellung (39). In geschichtlicher Betrachtung deckt er die Wechselwirkung auf, die zu allen Zeiten zwischen Volks- und Schulmedizin bestanden hat, bis sich mit der zunehmenden naturwissenschaftlichen Unterbauung der Heilmethoden seit der Aufklärung die Kluft zwischen beiden Zweigen der Heilkunde immer mehr vergrößerte. Erst in den letzten Jahren mehren sich die Anzeichen dafür, daß das Zeitalter einer neuen Freundschaft zwischen Volks- und Schulmedizin anzubrechen beginnt, die für beide Teile von Nutzen sein wird. Ein wichtiges Teilgebiet der Volksmedizin ist die Volksbotanik, deren ausgedehntes Schrifttum im letzten Jahr durch die grundlegende Arbeit von Joseph Nießen, Rheinische Volksbotanik, bereichert wurde (40). In einer nahezu 50jährigen Sammelarbeit hat der Verfasser für die etwa 750 im Volk bekannten Pflanzen des Rheinlandes fast 10000 Volksnamen festgestellt. Der erste Band des groß angelegten Werkes führt die volkstümlichen Bezeichnungen der Pflanzen an, er weist auf die volksübliche Deutung dieser Namen hin und zeigt ihre Verwendung in Sprichwörtern und Redensarten, in Volksliedern und Volksrätseln, in Kinderreimen und Bauernregeln, in Flurnamen und Ortsnamen auf. Diese reichhaltigen Angaben hätten durch die Beifügung von Karten über die geographische Verbreitung der Namen sehr viel an Eindruckskraft gewonnen. Der zweite Band des Werkes wird die Stellung der Pflanzen in Volksglauben und Volksbrauch behandeln. Hier ist ein Werk im Entstehen, das nicht nur edelstes deutsches Sprachgut drohendem Untergang entreißt, sondern darüber hinaus tiefen Einblick in Lebensart, Naturgefühl und Stammescharakter des rheinischen Volkes gewährt.

Über Ursprung und Entwicklung der religiösen Volkskunde hat Heinrich Lohoff eine aufschlußreiche Arbeit vorgelegt (41). Es ergab sich dabei die überraschende Tatsache, daß ihre Wurzeln nicht in der Romantik, sondern in der Aufklärung liegen. Ihrer nüchternen gegenwartsnahen Einstellung gelang es, das religiöse Leben des Volkes unbefangen zu beobachten. Indem die protestantischen Geistlichen R. Dapp und Fr. Aug. Heydenreich mit wissenschaftlicher Gründlichkeit nach den Hindernissen suchten, die ihrer kirchlichen Aufklärungsarbeit bei der Landbevölkerung im Wege standen, wurden sie zu Begründern der religiösen Volkskunde. Die deutsche Volksfrömmigkeit ist nicht nur nach Zeiträumen und Landschaften, sondern auch nach Ständen und Berufskreisen mannigfach abgestuft. Aus alten Zunft- und Brüderschaftsurkunden stellt Heinrich Isenberg eine Quellensammlung über religiöses Brauchtum des Handwerkerstandes zusammen (42), und Georg Koch läßt uns einen tiefen Blick in die religiöse Seelenlage des Bauern tun (43). Nicht bäuerliche Einzelmenschen in ihrer einmaligen Sonderprägung werden uns vorgeführt, sondern das Artbild altdeutschen Bauerntums wird in der intuitiv verstehenden Art eines Möser

und Riehl aus der Fülle der Einzelschicksale erschaut. Oft mißbrauchte Schlagwörter, wie die von der „Primitivität" und „Urverbundenheit" des Bauern, werden geklärt und mit Anschauung gefüllt. Erdverbundenheit und Gottesdienerschaft machen den Bauer zu einem Bürger zweier Welten. An diese ontologische Wesensbestimmung altdeutscher Bauernart schließt sich eine genetische Zusammenschau jener Schichten, welche die bäuerliche Seele formen halfen: die gemeinmenschliche Urschicht, das primitive Heidentum, die altgermanische Grundlage und das Christentum in seiner konfessionellen Aufspaltung. Es liegt nicht in der Absicht des Verfassers, eine unabänderliche Lehrmeinung aufzustellen, er will lediglich zum selbständigen Sehen und zur verständnisvollen Einfühlung in bäuerliches Wesen hinleiten. Und dies ist ihm in der sicheren Klarheit und gedanklichen Reife seiner Ausführungen wie wenigen seiner Vorgänger geglückt.

1. Riehl, W. H., Die Volkskunde als Wissenschaft. Mit Einleitung hrsg. von M. H. Boehm. Tbg., Laupp '35. 48 S. Br. 1,80. — 2. Boehm, M. H., Volkstheorie und Volkstumspolitik der Gegenwart. Bln., Junker & Dünnhaupt '35. 90 S. Br. 3. — 3. Harmjanz, H., Volk, Mensch und Ding. Königsberg u. Bln., Osteur. Verl. '36. 182 S. Kart. 5,80. — 4. Steller, W., Volkskunde als nationalsozialistische Wissenschaft. Brsl., Ostd. Verl. '35. 77 S. Kart. 1,80, Br. 3. — 5. Haberlandt, A., Die deutsche Volkskunde. Halle, Niemeyer '35. Br. 3,20. — 6. Wrede, A., Deutsche Volkskunde. Osterwieck u. Bln., Zickfeldt '36. 158 S. Br. 4,60, geb. 5,80. — 7. Henßen-Wrede, Volk am ewigen Strom. Ossd., Hartung '35. 1. Bd. 378 S. 176 Abb. 2. Bd. 340 S. 85 Abb. In 1 Bd. 24, in 2 Bdn. 28. — 8. Deutsches Volk, hrsg. von Hillen Ziegfeld. Bln., Runge '35. Bd. 3: Hinrichs, E., Wir Niedersachsen. 224 S. 92 Zeichn. Kart. 4, L. 5,30; Bd. 6: Vaubel, O., Wir Hessen. 196 S. 94 Zeichn. Kart. 3.85; Bd. 7: Kettel, P., Wir Thüringer. 188 S. 81 Zeichn. Kart. 3,40, L. 4,50; Bd. 8: Schlegel, W., Wir Sachsen. 159 S. 67 Zeichn. Kart. 2,90, L. 3,90; Bd. 9: Hoehm, W., Wir Brandenburger. 152 S. 55 Zeichn. Kart. 2,70, L. 3,40; Bd. 17: Haushofer, H., Wir Bayern. 176 S. 83 Zeichn. Kart. 3,40 L. 4,50. — 9. Oswald-Beitl, Wörterbuch der deutschen Volkskunde. Lpg., Kröner '36. 872 S. 158 Abb. 6 Kart. Geb. 6,50. — 10. Neckel, G., Sagen aus dem germanischen Altertum (Deutsche Lit.). Lpg., Reclam '35. 314 S. Br. 7,50, L. 9, Halbl. 15. — 11. Henßen, G., Volk erzählt. Münster, Aschendorff '35. XVI, 408 S. Kart. 8, L. 9,75. — 12. Henßen, G., Volkstümliche Erzählerkunst. Wuppertal-Elberfeld, Martini '36. 38 S. Br. —,80. — 13. Zender, M., Volkssagen der Westeifel. Bonn, Röhrscheid '35. 372 S. Br. 8,50. — 14. Lohmeyer, K., Die Sagen von der Saar, Blies, Nahe, vom Hunsrück, Soon- und Hochwald. Saarbrücken, Hofer '35. 616 S. Geb. 5. — 15. Greß-Lommer-Störzner, Holzlandsagen. Lpg., Hoppe '35. 240 S. 28 Abb. L. 3. — 16. Luck, G., Rätische Alpensagen. Chur, Bischofberger '35. 123 S. — 17. Sielaff, E., Pommersche Sagen. Lpg., Hegel & Schade '36. 160 S. L. 3,80. — 18. Paesler, H., Aus alten deutschen Volkskalendern. Bln., Eckart '36. 152 S. 30 Abb. Geb. 2,10. — 19. Meißen, K., Die Sagen vom Wütenden Heer und Wilden Jäger. Münster, Aschendorff '35. 144 S. Br. 2,95. — 20. Königslöw, v. E., Das religiöse Motiv als gestaltende Kraft der deutschen Volkssage der Gegenwart. Ffm., Diesterweg '35. 128 S. Br. 3. — 21. Ranke, F., Märchenforschung. Vierteljahrsschr. f. Literaturw. u. Geistesg. 14, '36, 246—304. — 22. Schmidt, K., Untersuchungen zu den Märchensammlungen von Ludwig Bechstein. Lpg., Eichblatt-Verl. '35. 270 S. Br. 10, geb. 12,50. — 23. Huber, K., Neue Volksliedforschung und Volksliedpflege, Deutsche Zeitschr. 48. Jg. H. 11/12. — 24. Schopp, J., Das deutsche Arbeitslied. Heidelberg, Winter '35. 376 S. Br. 18, geb. 20,50. — 25. Kohlschmidt, W., Das deutsche Soldatenlied. Bln., Junker & Dünnhaupt '35. 160 S. Br. 4,80. — 26. Tegtmeier, K., Alte Seemannslieder und Shanties. Hbg., Hauswedell '36. 97 S. Geb. 3,50. — 27. Spieser, F., Das Leben des Volksliedes im Rahmen eines Lothringer Dorfes. Bühl-Baden, Konkordia '34. 153 S. Br. 6. — 28. Brechenmacher, J. K., Deutsche Sippennamen. Ableitendes Wörterbuch der deutschen Familiennamen. Görlitz,

Starke '36. Bd. 1—5. Geb. 16,50. — 29. Oettli, P., Deutschschweizerische Geschlechtsnamen. Erlenbach-Zürich, Rentsch '36. 96 S. Kart. Fr. 3,60, L. Fr. 5. — 30. Lösch, H., Die bäuerlichen Familiennamen des Habsburgischen Urbars, Gießener Beitr. z. d. Philologie XLV. Gießen, Münchowsche Druck. '36. 82 S. 3,20. — 31. Buschan, G., Altgermanische Überlieferungen in Kult und Brauchtum der Deutschen. Mchn., Lehmann '36. 257 S. 21 Abb. Br. 6,60, L. 7,80. — 32. Wießner, E., Heinrich Wittenwilers Ring (Deutsche Literatur). Lpg., Reclam '31. 345 S. Br. 7,50, L. 9, Halbl. 15,; Kommentar zu Heinrich Wittenwilers Ring. Lpg., Reclam '36. 331 S. Br. 7,50. — 33. Spamer, A., Deutsche Fastnachtsbräuche. Jena, Diederichs '36. 72 S. 16 Abb. Geb. 1,80. — 34. Craß, E., Deutsches Brauchtum im Jahreslauf. 2. Bd.: Deutsches Brauchtum im Lebenslauf. Lpg., Bibl. Inst. '35. 40 S. 50 Abb. 36 S. 38 Abb. Geb. je —,90. — 35. Hahne-Niehoff, Deutsche Bräuche im Jahreslauf. Halle (Saale), Landesanstalt f. Volkheitskunde '35. 24 S. 254 Taf. — 36. Sohnrey, H., Die Sollinger. Bln., Deutsche Landbuchh. '36. 415 S. Br. 4, geb. 5. — 37. Wolfram, R., Schwerttanz und Männerbund. Kassel, Bärenreiter '35. 1. Lief. 112 S. Br. 4. — 38. Stumpfl, R., Kultspiele der Germanen als Ursprung des mittelalterlichen Dramas. Bln., Junker & Dünnhaupt '36. X, 448 S. 12 Abb. Br. 12, L. 14. — 39. Diepgen, P., Deutsche Volksmedizin. Stgt., Enke '35. 136 S. 7 Abb. Br. 6, geb. 7,40. — 40. Nießen, J., Rheinische Volksbotanik. 1. Bd. Die Pflanzen in der Sprache des Volkes. Bln. u. Bonn, Dümmler '36. 276 S. Geb. 9,80. — 41. Lohoff, H., Ursprung und Entwicklung der religiösen Volkskunde, Deutsches Werden, H. 6. Greifswald, Bamberg '34. 158 S. Br. 4,50. — 42. Isenberg, H., Religiöses Brauchtum. Münster, Buschmann '35. 151 S. Br. 1,50. — 43. Koch, G., Die bäuerliche Seele. Bln., Furche '35. 288 S. Br. 5,60, L. 6,80.

Altertumswissenschaft.

Von

Hans Oppermann.

Als die Welt im J. 1930 den 2000. Geburtstag Vergils feierte, zeichnete sich die besondere Lage Deutschlands dem römischen Altertum gegenüber deutlich ab. Das vorige Jahr brachte für Horaz denselben Gedenktag. Die Frage, ob sich in der Antwort der deutschen Altertumswissenschaft auf diesen Anruf die grundlegenden Veränderungen ausgewirkt haben, die unser äußeres und inneres Dasein in den letzten Jahren erfahren hat, muß im allgemeinen verneint werden. Entsprechend dem schwächeren Widerhall, den das Horazjahr überhaupt erfahren hat, sind auch die deutschen Beiträge nicht sehr zahlreich. Allerdings hat Deutschland auf dem Grabe des römischen vates vielleicht die schönste Ehrengabe niedergelegt in Gestalt der Verdeutschung der Oden, des carmen saeculare und der Epoden von R. A. Schroeder Wien '35 (vgl. N. Jb. Bd. 11, 81; 12, 92). Nächst dieser Übersetzung ist der wichtigste deutsche Beitrag zur Horazfeier das Festheft des Philologus (1), von dessen Aufsätzen für unsere Leser vor allem die feinen Interpretationen von s. 1, 6, c. 2, 6; 1, 17 durch Klingner, Knoches Betrachtungen über die gleitende Gedankenführung in den Satiren und Stroux' Untersuchungen zu c. 1, 7 und epod. 1, 13 wichtig sind. Im Vordergrunde des Interesses der Erklärer steht die Seite des horazischen Werkes, die „das Glück und die stille Weisheit eines schlichten musischen Daseins dichterisch verwirklicht" (Klingner, dessen feinsinniger Horazvortrag (2) in derselben Richtung liegt). Der Sänger des römischen Staates, der vates des augusteischen Zeitalters, dessen Werk den großen Versuch spiegelt, durch Schaffung eines römisch-italischen Nationalstaates das Abgleiten in die kosmopolitische Zivilisation des Hel-

lenismus und das Völkerchaos der spätantiken Welt zu verhindern, — d. h. aber die Seite des horazischen Dichtens, die uns heute vor allem angeht, tritt auffällig zurück. Das deutsche Horazbild ist noch immer durch die Tatsache bestimmt, daß das Wiedererscheinen des Dichters in der Welt unserer geistigen Entwicklung in die Zeit der Anakreontiker fiel. Trotz Lessing und Herder hat sich deren verniedlichendes Horazbild im Grunde gehalten. Die Wissenschaft des XIX. Jahrh. brachte eine entschiedene Vertiefung und Verfeinerung der interpretatorischen Methode, hat aber die Grundhaltung nicht zu ändern vermocht. Ihr Hauptverdienst ist die Erhellung des Verhältnisses zur griechischen Dichtung, der Nachweis, welche Fülle von Bildungsgut im Werke des Horaz nicht äußerlich übernommen, sondern restlos eingeschmolzen ist. Nach dieser Seite liegt das Verdienst der feinsinnigen Abhandlung Theilers über die vierte Römerode (3), liegen aber auch ihre Grenzen. Für die so notwendige Deutung der Römeroden als Ganzes bleibt auch Theiler bei dem Vorschlag, den sechs Gedichten liege das griechische Viertugendschema zugrunde, vermehrt um zwei römische Tugenden, disciplina und boni mores. Das Kernstück horazischer Staatsdichtung, eine der großartigsten Gestaltungen, die die geschichtliche Idee des Volkes jemals im Medium des dichterischen Wortes gefunden hat, verblaßt zur sogenannten Staatsphilosophie.

Zeigt so die behandelte Horazliteratur ein verfeinertes und vertieftes Fortarbeiten mit vorhandenen Zielsetzungen und Methoden, so wäre es doch falsch zu schließen, die Altertumswissenschaft sei von den grundlegenden Ereignissen der letzten Jahre kaum berührt. Für die Frage, wieweit neue Gesichtspunkte — ihre grundsätzliche Behandlung ist einem der nächsten Hefte vorbehalten — in der altertumswissenschaftlichen Literatur schon verwirklicht sind, sei Bogners Versuch über Kleisthenes und die attische Tragödie genannt (4). Bogner begreift den kleisthenischen Staat als den Versuch, die entgegengesetzten Kräfte biologischer und geschichtlicher Art, die das attische Volk bestimmen, in der Spannung eines vollkommenen Gleichgewichts einzufangen. Von hier aus bestimmt er die Polis des V. Jahrh. als das historische Hier und Jetzt, in dem allein die spannungsreiche Kunst der attischen Tragödie Wirklichkeit werden konnte. Auf römischer Seite sucht Aly das Verhältnis des Livius zu Ennius einer vertieften Deutung zu unterziehen (5). Er versucht das Material für die Benutzung des Dichters durch den Historiker vor allem nach der Seite der Komposition hin zu vermehren und führt den heroischen Charakter der älteren römischen Geschichte bei Livius auf diese Benutzung zurück. Ennius gab ihm für diese Zeit das dichterische Bild, dessen Wahrheit nicht im Tatsächlichen beruhte, sondern darin, daß der Dichter hier römisches Wesen gültig ausgesprochen hatte. Livius erneuert in der Stunde stärkster Selbstbesinnung des Römertums dies Bild römischer Art. Eine gute Vergleichsmöglichkeit verschiedener Betrachtungsweisen bieten zwei Cicerobücher. Vogt (6) stellt die antike Romidee, soweit sie in Ciceros Werk sichtbar wird, vorzüglich dar. Indem er sie unter den Gesichtspunkten Bewahrung der Vergangenheit, Deutung der Gegenwart, Ahnung des Ewigen abhandelt, kommt er nahe an eine existentielle Auffassung des Geschichtlichen heran. Ciceros Bedeutung beruht darin, daß er den Glauben an die ewige Sendung Roms „aus der Krisis in den Tag des zu schöpferischem Werk gesandten Herrschers rettete". Schultes „Orator" (7) ist ein Musterbeispiel für Quellenuntersuchungen bei Cicero. Schulte bestimmt sorgfältig den historischen Standort von Ciceros Bildungsideal in de Oratore, bleibt aber in der Beurteilung stark von humanistischen und historistischen

Kategorien abhängig, so daß seinen feinen Darlegungen die Wirklichkeitsfülle Vogts fehlt: es geht ihm eben um „Bildung" und nicht um die wirkenden Mächte der Geschichte. Ciceros Bildungsideal hat eine blassere und entleertere Fortsetzung bei Quintilian gefunden. Deshalb sei der Hinweis auf den lange erwarteten 2. Band der Radermacherschen Quintilianausgabe hier angeschlossen (8). Man freut sich, auch die Bücher 7—12 jetzt in der bekannten vorzüglichen Ausgabe in Händen zu halten, und man dankt dem Verlag, daß er das wichtige 10. Buch in einer preiswerten Sonderausgabe zugänglich gemacht hat (9).

Neben den Werken, die sich ernsthaft um eine neue Sicht des hellenischen und römischen Altertums bemühen, stehen Erzeugnisse, die das Neue mehr in Äußerlichkeiten suchen. Im Verlag Die Runde (vgl. Krieck, Volk im Werden 4, '36, 53) erschien eine Nacherzählung griechischer Sagen von Erich Wolff (10). In georgisch sein wollenden Versen wird das Buch keinem geringeren als — Homer gewidmet. Aber die geschmackvolle Ausstattung und die schönen Abbildungen von Vasenbildern können nicht darüber hinwegtäuschen, daß die Voraussetzungen, die Verfasser mitbringt, zur Bewältigung seiner Aufgabe nicht zulangen. Echtes Sagengut und spätantike Spekulation sind nur durch einen pretiösen Stil zu täuschender Einheit verbunden. Für ihn ein Beispiel: daß die äginetischen Giebelfiguren sich heute in München befinden, sieht bei Wolff so aus: „...einen prächtigen Tempel, von dessen Giebel herrliche Göttergestalten zu gerstensafttrinkenden Stämmen des Nordens verschlagen wurden" (S. 113). Wieweit Wolffs griechische Sprachkenntnisse reichen, mag man daraus entnehmen, daß er ΚΗΤΟΣ, die Beischrift des von Perseus erlegten Meerungeheuers auf einer korinthischen Vase, für einen Eigennamen hält (nach S. 48). Trotz der berechtigten Einwendungen gegen den Klassizismus Schwabs (S. 8) sehen wir dessen Sagenbuch lieber in den Händen unserer Jugend als das neue. Entsprang es doch wenigstens einer echten Liebe zum Griechentum. Noch äußerlicher ist Stemplingers Spätling einer längst totgeglaubten sogenannten kulturkundlichen Betrachtungsweise des Altertums (11). Hier wird der unleugbare Abstand, der uns von Griechen und Römern trennt, ganz äußerlich nach dem Schema „Das gibt es heute — das gab's im Altertum nicht" abgehandelt, von der Religion bis zu Autorenhonorar und Straßenbeleuchtung. Mit welchem Recht sich das Buch auf Nietzsche beruft, bleibt unerfindlich. Ich warne davor, von dem Zitat aus der „Morgenröte", das den Umschlag schmückt, auf den Inhalt zu schließen.

Es ist erfreulich, neben dieses Steckenbleiben in Äußerlichkeiten ein Buch stellen zu können, das die Distanz von Einst und Jetzt echt zur Darstellung bringt. Brake (12) stellt eingehend die Wertung von wirtschaftlichem Erwerb und Besitz im Altertum dar und sammelt sorgfältig alle Zeugnisse einer positiven Arbeitsgesinnung im Griechischen. Er will damit einen klärenden Beitrag zu der modernen Problematik der Spannung zwischen Bildung und Wirtschaft geben, die weitgehend von der antiken Abwertung des Wirtschaftens beeinflußt ist. Das Buch ist vor 1933 geschrieben und konnte nur kurz noch auf die energischen Maßnahmen hinweisen, die der Nationalsozialismus zur Überwindung jenes Gegensatzes in Angriff genommen hat. Daß es trotzdem als aufhellender geschichtlicher Beitrag zu einer brennenden Frage der Gegenwart seinen Wert behält, zeigt seine Bedeutung. In diesem Zusammenhang sei auch Berves Aufsatz „Fürstliche Herren zur Zeit der Perserkriege" (13) genannt. In ihm wird deutlich, wie gefährlich die einfache Übertragung moderner Vorstellungen von Staat und Verfassung auf die anders gelagerten griechischen Verhältnisse ist.

So scharf diese Berichte nach allem Ausschau halten müssen, was geeignet erscheint, die Frage der Bedeutung von Hellas und Rom für uns in neuem Lichte zu zeigen, ebenso muß immer wieder nachdrücklich betont werden, daß damit keinesfalls eine Unterschätzung treuer wissenschaftlicher Forschungsarbeit zum Ausdruck kommen kann. Die wissenschaftliche, d. h. die bewußte und verantwortliche Haltung des Erkennens gegenüber dem Gegenstand Altertum schafft erst die Grundlage, von der aus jene Frage der Lösung entgegengeführt werden kann. Hier ist vor allem der 2. Band von Kerns Darstellung der griechischen Religion zu nennen (14), für die Zeit von Homer bis zum Ende des V. Jahrh. ein sicherer Führer durch alles, was wir an Tatsächlichem über die griechische Religion und ihre Ausübung wissen. Die Dichte und Lebendigkeit der Darstellung, die in den Landschaftsschilderungen gipfelt, atmet die Liebe des Verfassers zu Griechentum und Griechenland. Von ihr ist das Werk getragen, sie macht es — ein seltener Vorzug bei einem zusammenfassenden Buch — zu einer schönen, genußreichen Lektüre. Dagegen ist Clemens Behandlung der etruskischen Religion (15) eine nützliche, positivistische Zusammenstellung der gesicherten Forschungsergebnisse, unbeschwert von den Problemen und Hintergründen, die sich heute mit dem Etruskernamen verbinden. Von Einzeluntersuchungen sei zunächst Webers Buch über den attischen Epitaphios genannt (16). Er will seine Einrichtung auf Solon zurückführen. Der Hauptwert liegt weniger in dieser These, die notwendig stark hypothetisch bleibt, als in einer Reihe von Interpretationen zu Homer, Herodot, den Tragikern u. a. Münch (17) bringt die strittige Frage der Exkurse im Thukydides zum Abschluß. Ihre Funktion läßt sich nicht einheitlich erklären. Sie sind z. T. aufgeschwellte Nebenbemerkungen, eventuell mit besonderer kompositorischer Aufgabe, z. T. haben sie beispielhaften Charakter und dienen der Erhellung der Hintergründe der geschichtlichen Vorgänge. B. Förtsch (18) behandelt die interessante Frage, welchen Einfluß einzelne Frauen auf die Politik des republikanischen Rom gehabt haben. Sie schildert die Voraussetzungen, aus denen sich überhaupt die Möglichkeit solchen Einflusses ergab, und gibt einen genauen Katalog der Frauen, die auf die Politik wirkten. In einem kurzen Vortrage schildert Mewaldt (19) die Stellung des Lukrez zur Religion, um aus ihr das auch für uns Wertvolle zu entbinden. Er sieht es bei aller Ablehnung überlieferter Religion in Lukrez' religiöser Andacht zur Natur und in seinem Verhältnis zur Lehre Epikurs, in der eine an sich wissenschaftliche Haltung religiöse Formen annimmt. Ob das der inneren Problematik des Dichters ganz gerecht wird, sei dahingestellt. Die wertvollen Untersuchungen Seels (20) zu den pseudocäsarianischen Schriften erwähne ich weniger wegen der Ergebnisse (Verfasserschaft des Hirtius für das bell. Alex.) als wegen der Fülle guter Beobachtungen zu Cäsar, die über das ganze Buch verstreut sind. Eine wichtige Seite des augusteischen Prinzipats nimmt Volkmann in Angriff (21). Mit souveräner Beherrschung aller Gesetze und Prozesse der Zeit schildert er das Rechtswesen unter Augustus. Er erweist das Fehlen eines unmittelbaren politischen Sonderzweckes in dieser Rechtsprechung, ein Ergebnis, das erneut die Größe des princeps erkennen läßt. Auch hier zeigt sich, daß die Macht des Augustus wesentlich auf seiner überlegenen Stellung als Schöpfer und Führer der neuen Zeit beruhte. Das Buch bedeutet eine wesentliche Erweiterung und Vertiefung unserer Kenntnis des augusteischen Prinzipats. In die römische Geschichtsschreibung führen die Sallustuntersuchungen Bauhöfers (22), die weit mehr geben, als der Titel verrät. Sallust befolgt in den Historien innerhalb

größerer Gruppierungseinheiten dasselbe Aufbauprinzip wie in den Monographien und meistert so die spröde annalistische Form. Für diesen Nachweis bringt Bauhöfer wertvolle Kompositionsuntersuchungen zu Cat. und Iug. Heubner (23) will durch Vergleich der Galba-Otho-Episode bei Tacitus und Plutarch das spezifisch Taciteische herausarbeiten, hält sich aber zu sehr in der Sphäre gefühlvoller Bewunderung, als daß er trotz guter Beobachtungen einer so komplexen Erscheinung wie Tacitus gerecht würde.

Ein wesentlicher Teil wissenschaftlicher Forschungsarbeit findet seinen Niederschlag in den Ausgaben. Es ist ein erfreuliches Zeichen des Interesses an Tacitus' Germania, daß Fehrles bewährte Ausgabe mit ihrer feinen Übersetzung und den wertvollen Anmerkungen nach wenigen Jahren eine 2. Auflage erlebt (24), die durch die sorgsam bessernde Hand des Herausgebers auf den Stand der heutigen Kenntnisse gebracht ist. Dagegen hat die große Ausgabe von Robinson (25) nur textkritische Ziele. Es gibt wohl keine Germaniaausgabe, die ein breiteres handschriftliches Material verarbeitet.

Eine Besinnung auf den Wert des hellenisch-römischen Altertums für den heutigen Deutschen, die von echtem geschichtlichem Geist getragen ist, wird auch immer auf die Bedeutung der Antike für die Entwicklung unseres Volkes zurückgreifen müssen. Deshalb seien zum Schluß einige Arbeiten zum sogenannten Nachleben der Antike genannt. Rüdiger (26) ergänzt sein 1933 erschienenes Buch über Sapphos Ruhm bei der Nachwelt durch eine sorgsame Würdigung der deutschen Sapphoübersetzungen, der als Maßstab echte dichterische Nähe zum griechischen Urbild dient. Voigts eingehende Untersuchung der Bedeutung der Antike im Werk Gerhart Hauptmanns (27) zeigt, daß Hauptmanns Interesse, dem ganzen Charakter seines Schaffens entsprechend, fast ausschließlich der erdhaften, dionysischorgiastischen, maßlosen Naturseite antiken Lebens gilt. Wer ihre Bändigung durch die Mächte der Helle und des Bewußtseins für eine der wesentlichsten Taten der Griechen hält, wird der Begegnung Hauptmanns mit der Antike allerdings nicht die überschwängliche Bedeutung für die Zukunft zuschreiben wie Verfasser. In die Zeit unserer Klassiker führen zwei Arbeiten. Sühnel (28) schildert die Rolle der griechischen Göttervorstellungen im Denken Winckelmanns, Herders, Goethes, Schillers und Hölderlins, stößt aber infolge allzureichlicher Verwendung übernommener Kategorien und Wendungen nicht in größere Tiefen vor. Wertvoller ist die Winckelmann-Arbeit von Kraus (29). Aus sorgfältiger Untersuchung, die — um nur einiges zu nennen — auf die Homerausschreibungen Winckelmanns zurückgreift und den Einfluß Homers auf seine Sprache bis in die Einzelheiten nachweist, wird ein Gesamtbild aufgebaut, das den üblichen Nachweis von Quellen und Einflüssen weit hinter sich läßt. Kraus zeigt, daß Homer Winckelmann nicht als äußerliches Vorbild diente, sondern daß er als formende und gestaltende Macht in Leben und Werk des Mannes eingegangen ist, der die bisher fruchtbarste und tiefste Begegnung zwischen Deutschtum und Hellenentum eröffnet. Gerne besäßen wir mehr solcher „Quellenuntersuchungen", die den lebendigen geschichtlichen Kräften und ihren Wirkungen nachspüren.

1. Philologus 90 (N. F. 44) H. 3. S. 255—392. Lpg., Dieterich '35. Geh. 6,75. — 2. Die Antike 12, '36, 65. — 3. Theiler, W., Das Musengedicht des Horaz (Schriften d. Königsb. Gel. Gesellsch., geistesw. Kl. 12, 4). Halle, Niemeyer '35. 30 S. Geh. 2,60. — 4. Hist. Ztschr. 154, '36, 1. — 5. Aly, W., Livius und Ennius von römischer Art (Neue Wege z. Antike II. Reihe, H. 5). Lpg.-Bln.,

Teubner '36. 52 S. Geh. 2,80. — 6. Vogt, J., Ciceros Glaube an Rom (Würzburger Stud. z. Altertumswiss. 6). Stgt., Kohlhammer '35. VII, 101 S. Geh. 6,50. — 7. Schulte, H. K., Orator. Untersuchungen über das ciceronische Bildungsideal (Frankf. Stud. z. Religion u. Kultur der Antike 11). Ffm., Klostermann '35. 147 S. Geh. 8. — 8. M. Fabi Quintiliani Institutionis Oratoriae libri XII ed. L. Radermacher. Pars II. Lpg., Teubner '35. 454 S. Geh. 11,60. geb. 13. — 9. Dass., liber X ed. ders. Ebd. '36. II, 62 S. Kart. 1,40. — 10. Die Heldensagen der Griechen. Bln., Runde '36. 339 S. Geb. 7,50. — 11. Stemplinger, E., Die unbekannte Antike. Lpg., Dörner '36. 132 S. Geb. 2,80. — 12. Brake, J., Wirtschaften und Charakter in der antiken Bildung. Ffm., Schulte-Bulmke '35. 151 S. Kart. 6,50. — 13. Die Antike 12, '36, 1. — 14. Kern, O., Die Religion der Griechen. II: Die Hochblüte bis zum Ausgang des 5. Jahrhunderts. Bln., Weidmann '35. VIII, 319 S. Geh. 16,—, geb. 18. — 15. Clemen, C., Die Religion der Etrusker (Unters. zur allgem. Religionsgeschichte 7). Bonn, Röhrscheid '36. IV, 60 S. Geh. 3,10. — 16. Weber, L., Solon und die Schöpfung der attischen Grabrede. Ffm., Schulte-Bulmke '35. VIII, 118 S. Geh. 10. — 17. Münch, H., Studien zu den Exkursen des Thukydides (Quellen u. Stud. zur Gesch. u. Kultur d. Altert. u. des MA., Reihe D H. 3). Heidelberg, Bilabel '35. 84 S. Geh. 6,70. — 18. Förtsch, Barbara, Die politische Rolle der Frau in der römischen Republik (Würzb. Stud. z. Altertumswiss. 5). Stgt., Kohlhammer '35. VIII, 126 S., 1 Taf. Geh. 7,50. — 19. Mewaldt, J., Der Kampf des Dichters Lukrez gegen die Religion. Wien, Höfels '35. 24 S. Geh. 1. — 20. Seel, O., Hirtius. Untersuchungen über die pseudocäsarianischen Bella und der Balbusbrief (Klio 35. Beih.). Lpg., Dieterich '35. IV, 115 S. Geh. 6,50, geb. 8. — 21. Volkmann, H., Zur Rechtsprechung im Principat des Augustus. Histor. Beiträge. (Münch. Beitr. z. Papyrusforsch. u. antiken Rechtsgesch. 21). Mchn., Beck '35. XIV, 227 S. Geh. 9,50. — 22. Bauhöfer, K., Die Komposition der Historien Sallusts. Diss. Mchn., Salerian. Offizin '35. 150 S. — 23. Heubner, H., Studien zur Darstellungskunst des Tacitus. Würzb., Triltsch '35. 48 S. Geh. 2,50. — 24. P. Cornelius Tacitus' Germania. Hrsg., übers. und mit Erläut. versehen von E. Fehrle. 2. verb. Aufl. Mchn., Lehmann '35. XV, 119 S., 16 Taf. Geh. 3,60, geb. 4,80. — 25. The Germania of Tacitus. A critical edition by R. P. Robinson. Middletown Conn., Amer. Philolog. Assoc. '35. XIV, 388 S., 1 Taf. — 26. Rüdiger, H., Geschichte der deutschen Sappho-Übersetzungen (German. Stud. 151). Bln., Ebering '34. 51 S. Geh. 2,20. — 27. Voigt, F. A., Antike und antikes Lebensgefühl im Werke G. Hauptmanns (Deutschkundl. Arbeiten. Veröffentlichungen aus den Dtsch. Inst. d. Univ. Breslau. B. Schles. Reihe 5). Brsl., Maruschke & Berendt '35. 140 S. Geh. 4,50. Hlw. 7. — 28. Sühnel, R. Die Götter Griechenlands und die deutsche Klassik. Würzb., Triltsch '35. 76 S. Geh. 2,50. — 29. Kraus, K., Winckelmann und Homer. Bln., Junker & Dünnhaupt '35. VI, 102 S. Geh. 4,50.

Alte Geschichte.

Von

Hans Volkmann.

„Einst hatte selbst ein Platon sich eines Ringersieges in den Isthmischen Spielen gerühmt und Euripides siegte bei den Eleusinischen Spielen im Ringkampf, bei den Panathenaien im Faustkampf." Zu der geistigen Haltung, die sich in diesen Nachrichten offenbart, wird unser Volk erzogen, zu ihr führen die diesjährig in Berlin gefeierten Olympischen Spiele. Freilich haben sich diese Spiele in ihren Formen, dem Kreis ihrer Teilnehmer usw. geändert, vor allem von ihrer früheren religiösen Bindung gelöst, wie Wunderer (1) in seinem zuverlässigen Führer durch Olympia zeigt. Aber der Gedanke der im echten Sinne politischen Leibesübungen verbindet sie mit ihrem antiken Vorbild. Siege in gymnischen Spielen und Wettrennen sind

ein Kennzeichen des adligen Mannes, so sehr, daß der griechische Adel lange Zeit hindurch in seinen Stammbäumen nur zweierlei rühmte, die Abstammung der Ahnen von Heroen der Vorzeit und eben ihre agonistischen Siege, nichts aber von ihren Ämtern im Staate und ihren Leistungen im Krieg und Frieden erzählte. Aus dieser und vielen anderen charakteristischen Einzelheiten hat Bethe (2) die sehr unterschiedliche Art und Weise herausgearbeitet, mit der Römer und Griechen ihrer Ahnen gedacht haben. Sein Buch wird nicht nur als bemerkenswerte Fundgrube von den Angehörigen verschiedener Fachgebiete wie der Prähistorie, Ethnographie und Religionsgeschichte begrüßt werden, sondern auch von allen denen, die sich heute liebevoll um die Geschichte ihrer Familie kümmern, weil Bethe immer wieder die besondere Art der Ahnenverehrung aus dem völkischen Wesen zu erklären sucht.

Ein seltsamer Zufall führt uns gerade von der durch den Tag bedingten Besinnung auf Olympia zu einer der beiden Hauptrichtungen, in denen die alte Geschichte nicht zuletzt unter dem Einfluß der neuen rassenbetonten Geschichtsbetrachtung arbeitet, zur Frühgeschichte. Wunderer hat in seine Würdigung der Kunstschätze Olympias, deren prächtigste Stücke in schönen Kupferdrucktafeln die Darstellung der Kultur der Griechen von Th. von Scheffer (3) zieren, die Geschichte ihrer Entdeckung und damit einen ehrenvollen Abschnitt deutscher Wissenschaftsgeschichte eingegliedert. In ihm spricht Wunderer von den unermüdlichen Tiefergrabungen, mit denen der schon an den ersten Ausgrabungen beteiligte Dörpfeld kurz vor und nach dem Weltkriege die Vorgeschichte des Heiligtums erhellen wollte. Die zwei stattlichen Bände, in denen Dörpfeld (4) jetzt die Arbeit von über 50 Jahren abschließt, dürften sehr geteilte Aufnahme finden. Dankbar muß betont werden, daß wir durch Dörpfeld jetzt in den Resten eines prähistorischen Dorfes mit Apsidenhäusern die vordorische Besiedlung Olympias kennen, daß unter dem Heraion Fundamente zweier älterer Tempel festgestellt sind, daß die Wasserversorgung Olympias durch Nachweis einer natürlichen Quelle am Gaion geklärt ist u. a. m. Dort jedoch, wo Dörpfeld dazu übergeht, die neuen Ergebnisse absolut zu datieren und Folgerungen für den Verlauf der griechischen Frühgeschichte zu ziehen, wird die Kritik aufs schärfste einsetzen. Indem nämlich Dörpfeld in Ablehnung der üblichen Vasenchronologie die zugehörigen Kulturen nicht nach-, sondern zeitlich gleichordnet und dadurch auch andere Träger dieser Kulturen als sonst angenommen voraussetzt, rührt er an das — heute besonders schwerwiegende — Problem Orient und Okzident, das Taeger (5) in seinen beiden Formen der politischen und vor allem der geistigen Auseinandersetzung in einem auch stilistisch recht ansprechenden Überblick bis zum Untergang der Antike verfolgt. Taegers knappe, eindrucksvolle Wertung der geometrischen Kultur sei hierher gesetzt, um an einem Punkt den allgemeinen, gewaltigen Gegensatz zu Dörpfelds Deutungen zu umreißen. „Die stillen Jahrhunderte der geometrischen Zeit haben dem Hellenen die innere Kraft geschenkt, die er in der mykenischen Periode noch nicht besessen, die Kraft, die fremden Einwirkungen in wahrhaft schöpferischer Auseinandersetzung sich für immer zu eigen zu machen," d. h. der geometrische Vasenstil ist eine griechische, ja nach neueren Vermutungen vielleicht eine attische Schöpfung. Demgegenüber setzt Dörpfeld nicht nur die geometrische Kultur vor die mykenische, neben der sie später weiter bestehen bleibt, sondern sieht auch in der geometrischen Keramik den Kunststil der nichtgriechischen Einwanderer aus Vorderasien. Die mykenische Kultur ist für ihn damit der zweite Einbruch der orientalischen Welt. „Der Tempelbau wurde den Griechen von

arabischen Phönikern gelehrt." Ein derart schroffes Auseinanderklaffen in der Beurteilung könnte dem Fernerstehenden das Vertrauen zur Wissenschaft rauben, zumal in einer Zeit, die an die rassische Gebundenheit der Kunst glaubt, aber es erklärt sich aus den besonderen methodischen Schwierigkeiten der griechischen Frühgeschichte. Diesen prinzipiellen Fragen und dem Wesen der Frühgeschichte überhaupt, die zwischen Vorgeschichte und Vollhistorie eingeengt, besondere Anforderungen an ihre Jünger stellt, hat soeben Schachermeyr (Hethiter und Achäer [Leipzig 1935] 1ff.) ein besonderes Kapitel gewidmet. Für unseren Fall folgen wir wieder Taeger: „An der Entwicklung des geometrischen Stiles lesen wir diesen Prozeß ab, und die ältesten Schichten des Epos sind das kostbarste Geschenk dieser Jahrhunderte." Sicherlich bleibt die Entscheidung darüber, wieweit wir in der griechischen Überlieferung des Epos und der Sagen historisches Gut erfassen, weitgehend subjektivem Ermessen überlassen, und Dörpfeld ist als sagengläubig bekannt. Bezeichnend sind für diese Richtung z. B. die Ausgrabungen bei Aphiona auf Korfu, wo Ott (6) das örtliche Vorbild der Phäakenstadt zu finden glaubt. Wenn aber auch in der Beurteilung der Keramik die Meinungen hart aufeinanderprallen, so ist dafür noch eines zu beachten: die griechische Frühgeschichte ist ohne eine Denkmälerkunde der Länder des Mittelmeeres nicht denkbar. In letzter Zeit sind z. B. so auffallende Ähnlichkeiten mit elamitischer Keramik festgestellt worden, daß der um die Kenntnis der geometrischen Kultur verdiente Forscher Schweitzer erklärt, das Verhältnis der mykenischen Kunst zum vorderen Orient sei in ein neues Licht gerückt. Watzinger (7), dessen Kritik der schon früher in den Grundzügen bekannten Dörpfeldschen Theorien (diese Zeitschr. 2, '26, 1ff.) den Leser über meine durch den Raum bedingte knappe Skizze tiefer in die Probleme führt, steuert dazu eine sorgsame und durch gute Abbildungen abgerundete Bestandsaufnahme der Denkmäler Palästinas bei. Sie kommt zur rechten Zeit, weil in diesem Durchgangsland der Kulturen z. B. der mykenische Import sich überall findet. Unter anderem bringt Watzinger Material zur Verbreitung der achäischen Sitte der goldenen Mundplatten (S. 75), das auf den Westostweg der Kulturübermittlung hinweist. Die durch Dörpfeld wieder energisch angeregte Aussprache dürfte sobald nicht zum Abflauen kommen, da Schachermeyr ein Buch über die mykenische Kultur ankündigt. Sein Erscheinen wird hoffentlich moderne Darstellungen veranlassen, diesen Abschnitt der griechischen Kultur in seiner bedeutsamen Problematik dem Leser klarer und eindrucksvoller nahezubringen, als es von Scheffer in seiner Kultur der Griechen trotz gelegentlicher Ansätze gelungen ist.

Wenn auch nicht unmittelbar zur Frühgeschichte zugehörig, stehen ihr doch die Untersuchungen von Kutsch (8) methodisch sehr nahe. Wie Kutsch in der römisch-germanischen Abteilung des von ihm betreuten Nassauischen Landesmuseums in Wiesbaden die Besucher, die das Glück seiner Führung haben, immer wieder auf das germanisch-keltische, also bodenständige Element in den Denkmälern hinweist, so sieht er auch diesmal die germanisch-römischen Kämpfe um die Zeitwende im Rhein-Maingebiet gleichsam von der germanischen Front aus. Die Ringwälle des Rheingaugebirges und Taunus bis ins Hessenland über die obere Lahn erscheinen ihm als großes strategisches System, hinter dem sich ein strategischer Wille verbirgt. Sehr beachtlich sprechen für diese Anschauung die „Ringwallzangen", d. h. Paare von Ringwällen zu beiden Seiten von Tälern mit wichtigen Fernverbindungen. Wie Kutsch am Heunstein (Dillenburg) an fünf, sämtlich spätlatènezeitlichen, Bauperioden feststellte, ist der Anteil der Germanen an den Ringwällen gegenüber dem

der Kelten bedeutend höher zu veranschlagen. Kutsch versucht die Bodenfunde in die geschichtliche Überlieferung der Römer einzuhängen. Da das von ihm entworfene Bild ein Zusammenarbeiten germanischer Stämme voraussetzt, wie wir es wohl gelegentlich unter Arminius, sonst leider kaum bezeugt haben, ist es dringend zu wünschen, daß Kutsch seine These durch einen ausführlichen Beweis in Buchform stützt, ferner aber die zeitliche Ansetzung aller Ringwälle des deutschen Mittelgebirges wie auch z. B. des Wiehengebirges durchgeprüft wird. Die Chatten, deren Neigung zu Schanzarbeiten Tacitus erwähnt, dürften zeitweise in friedlichem Einvernehmen mit den Römern gelebt haben; in dieser Richtung möchte von Uslar (9) die auffallende Menge germanischer Keramik deuten, die im Kastell Zugmantel gefunden worden ist. Über die Betreuung solcher prähistorischen Funde, die heute in weiten Volkskreisen beachtet werden, vergißt auch der Fachmann zu leicht, welche Denkmäler die Germanen in den Ländern am Mittelmeer hinterlassen haben. Gewiß, das Grabmal Theoderichs dürfte weithin bekannt sein, aber von dem germanischen Gut, das in den Domen von Torcello, von Orvieto und Spoleto steckt, von den vandalischen Gräbern bei Karthago und von den heute noch deutlichen Spuren der Westgoten in Spanien weiten Kreisen zu erzählen, blieb eine dankbare Aufgabe. Maderno (10), der sie angegriffen hat, beschränkt sich auch nicht ängstlich auf die Völkerwanderung im engeren Sinne, sondern zieht das Mittelalter und die neueste Zeit heran. Leider hat er aber die in diesen Vorlagen liegende Verpflichtung zu einem einheitlich angemessenen Stil nicht genügend empfunden. Die oft mit Recht gehobene Darstellung wird durch manche Entgleisung arg entstellt, so z. B. durch die folgende keineswegs schlimmste: „Der ungeheure Steinblock, der das Grabmal des großen Theoderich in Ravenna krönt, ist nicht wie ein Tischtuch an vier Zipfeln auf das Gesims gelegt worden — die sonst unverständlichen griffartigen Ösen an dem Stein dienten wohl seiner Hinaufbeförderung — aber wie schwer fällt es heute noch manchem von uns, einen Nagel gerade in die Wand zu schlagen" (!).

Wenn neben der Frühgeschichte die Forschung im Altertum wieder den großen Persönlichkeiten nachgeht, so ist auch diese zweite Hauptrichtung von den Bedürfnissen der Gegenwart zumindest belebt worden. Dem gerade auf diesem Gebiet zur Zeit starken Ringen zwischen der Wissenschaft und Dichtung zu folgen ist reizvoll. Kornemanns (11) Buch, das ich als bedeutsame Erscheinung unter den Arbeiten zur Erfassung des makedonischen Volkstums in der Philologischen Wochenschrift ausführlich würdigen werde, will zwar zunächst nur die von dem Makedonen und späteren Könige von Ägypten Ptolemaios I. geschriebene Alexandergeschichte wieder zusammenstellen, aber jede Seite dieser Quellenuntersuchung belebt der Zauber, der von dem großen Alexander auf seine nächste Umgebung ausstrahlte. Je klarer uns die völkische Eigenart der Makedonen wird, desto ergreifender wirkt die geschichtliche Tragik, die den in seinem Volk verwurzelten König in seinem den Zeitgenossen unerklärlichen Drange (πόθος λαμβάνει αὐτόν) bis zum offenen nur scheinbar zu überbrückenden Bruch mit den Kampfgefährten trieb. Während auch dank Kornemanns Arbeiten dieses Bild des Menschen Alexander weithin als geschichtlich angesehen werden darf, war es für Görlitz (12) ein gewagtes Unternehmen, aus der Brüchigkeit der Quellen nicht nur den Feldherrn Hannibal, sondern auch den Staatsmann und Menschen zu zeichnen. „Hannibal hatte nur einen Gedanken, Krieg mit Rom ... das einzige, was fehlte, war ein Kriegsgrund." Diese Beurteilung der Schuldfrage im zweiten punischen Kriege ist wissenschaftlich nicht haltbar, und was

Görlitz zu ihrer Rechtfertigung in seinen wissenschaftlichen Anmerkungen vorbringt, überzeugt nicht. In den farbenprächtigen Bildern, mit denen Görlitz die Einsamkeit und die vom üblichen punischen Wesen abstechende Enthaltsamkeit Hannibals malt, hat der Dichter, der z. B. drei bei Plinius überlieferte Worte zu dem Kapitel „die Unbekannte von Salapia" ausspinnt, das Gewissen des Historikers eingelullt. Ganz in das Reich der Phantasie scheint mir Weigalls (13) psychologische Studie Nero abgeglitten. Der Muttermörder soll dieses gräßliche Verbrechen nur als einen tragischen verhängnisvollen Akt der Gnade aufgefaßt haben. Er wollte durch den Meuchelmord Agrippina die Seelenqualen eines Hochverratsprozesses ersparen und ihr noch im Tode den Glauben an des Sohnes Liebe erhalten. Gewiß war Nero nicht nur ein Ausbund der Hölle, gewiß haben wir auch von manchen Cäsaren wie etwa Kaiser Claudius durch neue Funde ein anderes gerechteres Bild; für Nero bleibt aber vorläufig das Wort eines Landsmannes Weigalls zu Recht bestehen: no one can pretend to understand Nero, Agrippina or even Seneca fully. Wir müssen uns vor allem hüten, in die antiken Menschen unser modernes Empfinden hineinzudeuten. Ihr wirkliches Fühlen lernen wir unmittelbar, noch nicht getrübt durch die Reflexion der antiken Schriftsteller, aus ihren eigenen Briefen, am besten den Privatbriefen. Eine stattliche Reihe solcher antiker Briefe hat Hofmann (14) zu einem geschmackvollen zweisprachigen Bändchen vereint, das zum Verschenken an alle Freunde des Altertums einlädt. Da sind Cicero, Plinius, römische Kaiser neben den Leuten des Alltags, der Apostel Paulus, Hieronymus neben dem ägyptischen Dorfpfarrer vertreten, und ebenso bunt ist der Inhalt der Briefe. Über einigen von ihnen liegt schon der Schleier der Konvention; denn wie ein das Bändchen beschließender Briefsteller des 4. Jahrhunderts n. Chr. mahnt, in summa id memento et ad epistolas et ad omnem scriptionem: bene loqui.

(Abgeschlossen am 7. Juli 1936.)

1. Wunderer, W., Olympia (Berühmte Kunststätten 83). Lpg., E. A. Seemann '35. Lw. 5. — 2. Bethe E., Ahnenbild und Familiengeschichte bei Römern und Griechen. Mchn., C. H. Beck '35. Geh. 2.80, Lw. 3,80. — 3. Scheffer, Th. von, Die Kultur der Griechen, Große illustrierte Phaidon-Ausgabe. '35. Lw. 4,80. — 4. Dörpfeld, W., Alt-Olympia (Untersuchungen und Ausgrabungen zur Geschichte des ältesten Heiligtums von Olympia und der älteren griechischen Kunst unter Mitarbeit von F. Forbat, P. Goeßler, H. Rüter, H. Schleif, F. Weege). Bln., Mittler & Sohn '35. Ganzlw. 30. — 5. Taeger, F., Orient und Okzident in der Antike (Philosophie und Geschichte 58). Tbg., J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) '36. Geh. 1,50. — 6. Mitteilungen des deutschen archäologischen Instituts, athenische Abteilung 59, '34, 147ff. — 7. Watzinger, C., Denkmäler Palästinas (eine Einführung in die Archäologie des heiligen Landes). Lpg., J. C. Hinrichs I ('33), Geh. 7.—, II ('35) Geh. 9. — 8. Korrespondenzblatt d. Gesamtvereins d. deutsch. Geschichts- und Altertumsvereine 82, '34, 274ff. — 9. Klio 28, '35, 294f. — 10. Maderno, A., Germanisches Kulturerbe am Mittelmeer. Bln. SW 68, Keil. Geh. 2,50, Ganzlw. 4. — 11. Kornemann, E., Die Alexandergeschichte des Königs Ptolemaios I. von Ägypten. Lpg., B. G. Teubner '35. Geh. 10, geb. 12. — 12. Görlitz, W., Hannibal, Der Feldherr, der Staatsmann, der Mensch. Lpg., Quelle & Meyer '35. Geb. 4,80. — 13. Weigall, A., Nero, Kaiser von Rom. Wien-Lpg., R. A. Höger '36. Ganzlw. 7,50, ö. S. 15,75. — 14. Hofmann, M., Antike Briefe (Tusculum Bücher). Mchn., E. Heimeran '35. Geb. 4.

Verantwortlich für den Textteil: Univ.-Bibliothekar Dr. Friedrich Knorr, Leipzig, für den Anzeigenteil: Horst Eisendick Berlin. DA. 1000. III. Vj. 1936. Pl. 3.
Printed in Germany. Verlag und Druck von B. G. Teubner in Leipzig. Ausgegeben am 17. Oktober 1936

Der Wandel der politischen Führung in Deutschland.

Von

Hans Gerber.

I.

Das deutsche Volk verlor unter der politischen Form des Heiligen römischen Reichs seine Einheit als Geschichtsmacht, je problematischer die politische Führung in ihm wurde. Wenn Samuel von Pufendorf in seiner berühmten Schrift über die Verfassung des Deutschen Reiches von 1667 sagte, das Reich sei monstrum simile, ein unregelmäßiges Staatsgebilde, das seinesgleichen auf der ganzen Welt nicht habe, so war ihm das völlig deutlich. Und mit prophetischem Blicke sagte er voraus, daß sich Deutschland nur durch gewaltige Umwälzungen und ungeheuere Verwirrungen hindurch wieder in eine feste staatliche Zucht bringen werde. Der Grund für diese Zersetzung war die fehlende Einsicht über den notwendigen Zusammenhang von Volk und Staat, der Mangel eines Verständnisses für das Wesen des Staates als Geschichtsmacht und daraus folgend die gänzliche Verkennung des Problems der politischen Führung. So konnte es zu der Aushöhlung des Kaisertums kommen, die aber nicht etwa zugunsten einer neu sich erhebenden politischen Führerschaft erfolgte, sondern nur der äußere Ausdruck für den Verlust politischen Denkens überhaupt bei den Ständen war oder zum Mittel wurde, die gewachsene Einheit des Reiches zu zersprengen zugunsten der Bildung neuer staatlicher Individualitäten im mitteleuropäischen Raume aus den größten Territorien des alten Reiches heraus. — So findet, während das Interesse an einem einheitlichen Reiche immer mehr schwindet, das politische Denken eine neue Heimstatt besonders in Habsburg und Hohenzollern — aber bezogen auf ihre Hausmacht, ihren territorialen Besitz. Beide werden europäische Mächte von Rang und nutzen dazu die Souveränitätsrechte aus, die ihnen der Westfälische Friede von 1648 gebracht hatte. Große Fürstenpersönlichkeiten konzentrieren in sich die staatliche Macht und werden Träger der politischen Führung in ihren Ländern. Sie kämpfen die Ansprüche ihres Adels, ihrer kirchlichen Würdenträger und Städte auf ebenbürtige Mitbestimmung des politischen Schicksals ihrer Länder nieder und schaffen sich in einem persönlich geführten Heere und einer an ihre Person unmittelbar durch ein Treuverhältnis besonderer Art gebundenen Beamtenschaft eine festorganisierte staatstragende Schicht. Indem sie — wie es in Friedrichs des Großen Wort, er sei der erste Diener seines Staates, zum Ausdruck kommt — ihre eigene Stellung als Funktion auf ein vorgegebenes politisches Ganze beziehen und in gleicher Weise den Heeres- und den Amtsdienst wie die berufliche Tätigkeit der Untertanen funktionell bestimmen, bilden sie ein hierarchisch gegliedertes Führertum im Staate heraus. An dessen Spitze stehen sie selbst; ihm anzugehören ist daher Vorzug und Ehre, es erweist sich deswegen als fähig, nicht nur die selbständigen politischen Ansprüche

der bisherigen ständischen Gewalten zu überwinden, sondern ihre Repräsentanten, soweit sie sich dafür als tauglich erweisen, aufzusaugen. Mit dieser neuen Form der politischen Führung treten die großen deutschen Territorien in das XIX. Jahrh. ein; ihrem Beispiele folgen die kleineren; die kleinsten fallen im Zuge dieser Entwicklung durch Säkularisation und Mediatisierung dem Lebens- und Geltungswillen der anderen anheim, so daß der Zusammenbruch des Reiches bereits wesentlich vereinfachte Zustände in Deutschland vorfindet.

Die Regeneration des staatlichen Wesens in den beiden Hauptterritorien Österreich und Preußen hatte aber nicht nur beispielgebend für die innere Durchbildung auch der übrigen deutschen Territorien gewirkt, sondern sie hatte die Frage der politischen Führung im deutschen Raume neu aufgerollt. War im XVIII. Jahrh. das deutsche Selbstbewußtsein wieder lebendig geworden und hatte es sich auf den verschiedensten Gebieten der deutschen Kultur zur Geltung gebracht, so drängte es jetzt in die politische Sphäre vor. Allerdings führte das zunächst nicht zu eigenschöpferischen staatspolitischen Taten in Deutschland, sondern nur zu einer vorschauenden repressiven Politik Frankreichs gegen das Reich. Vernichtung eines eigenen deutschen politischen Gesamtwillens war seit Richelieus Tagen das Ziel der französischen Politik gewesen. Jetzt schien dieses Ziel gefährdet zu sein durch die innere Konzentrierung der politischen Macht in Österreich und Preußen, da diese die natürliche Neigung entfalten mußte, Deutschland unter neuen Führungsgrundsätzen zu einer politischen Einheit zusammenzureißen. Die Bildung des Rheinbundes unter dem Protektorat Napoleons unter ausdrücklicher Anerkennung der vollen und uneingeschränkten Souveränität an die beteiligten deutschen Staaten muß wohl als ein bewußtes Mittel angesehen werden, die — von Frankreich aus gesehen — drohende neue politische Konzentrierung Deutschlands zu verhindern. Dieses Mittel hatte einen dreifachen Wirkungsraum: Einmal sollte verhindert werden, daß die politische Führung in Deutschland inhaltlich aus dem deutschen Selbstbewußtsein bestimmt werde. Zweitens sollte der alte reichsständische Gedanke in der Form eines Föderalismus, also in stärkster Entartung erneuert und damit eine wahrhafte politische Führung überhaupt unmöglich gemacht werden; denn eine Vereinigung voll souveräner Staaten bildet kein politisches Ganzes mehr, das sich einer einheitlichen Führung zu fügen gewillt wäre; dies um so weniger, als dem Rheinbund die Territorialmächte nicht angehörten, in denen echter politischer Wille lebendig war und die deswegen in sich die Voraussetzungen trugen, die Selbstkonzentration sich auf das übrige Deutschland auswirken zu lassen. Drittens sollte fürstliches Souveränitätsbewußtsein kleiner und kleinster Potentaten verhindern, daß sich ein organisches Staatsdenken und mit ihm die vor allem in Preußen zur Geltung gekommene neue Auffassung von politischer Führung allgemein und vor allem in bezug auf ein neues Reich durchsetzte.

Der Zusammenbruch Napoleons und die erfolgreichen Freiheitskriege haben die Rheinbundszeit zur Episode werden lassen. Aber andererseits konnten diese in der Sache selbst die entscheidende Wendung nicht bringen. Das von Frankreich

dem deutschen politischen Leben eingeflößte Gift wirkte weiter und erzeugte die föderative Gesinnung, die bis auf unsere Tage ein wesentliches Hemmnis durchgreifender politischer Führung in Deutschland geworden ist. Vor allem aber hatten sich Österreich und Preußen in entgegengesetzter Richtung entwickelt. Jenes war den Weg aus Deutschland heraus weitergegangen. Das hatte notwendig zur Folge, daß sich der Gehalt seiner Politik nicht von der Idee des Gesamtdeutschtums fürderhin bestimmen lassen konnte; österreichische Politik blieb habsburgische Hausmachtpolitik. Preußen dagegen, das in den Freiheitskriegen bereits als Träger des deutschen Einheitsgedankens sich bewährt hatte, widerstand den Lockungen auf dem Wiener Kongreß, unter Verzicht auf Sachsen weite polnische Gebiete erwerben zu können. Es entschied sich zur Ausweitung seiner Macht im deutschen Siedlungsraume und gab damit erneut seiner Politik den deutschen Gedanken zum Inhalt. Gerade damit war aber der Gegensatz zu Österreich noch in einer anderen Richtung begründet. Preußen konnte sich — wenn auch langsam und durch mancherlei Hemmnisse hindurch — den Ansprüchen auf politische Mitbestimmung aufschließen, die sich als letzte Frucht aus dem Prozeß der Selbstbesinnung des gebildeten deutschen Bürgertums ergaben. Österreich dagegen mußte in der Form der politischen Führung stecken bleiben, die sich aus vergangenen Entwicklungselementen ergeben hatte; denn das Nachgeben gegenüber einer bürgerlichen Bewegung bedeutete für Habsburg notwendig das Aufrollen der Nationalitätenfrage und damit der Frage nach seiner Existenzberechtigung überhaupt.

Diese bürgerliche Bewegung, in Lauf gebracht durch die französische Revolution und ihre Auswirkungen auf die deutschen politischen Verhältnisse, stellt, noch ehe der Grundsatz der Staatsführung durch ein sich als Organ wissendes Staatshaupt, unterstützt durch Heer und Beamtentum, sich hat voll auswirken, insbesondere ein neu sich bildendes deutsches Reich in seiner verfassungsmäßigen Struktur hat entscheidend bestimmen können, die angebahnte Entwicklung in Frage. Sie betont zwei Momente an der Realität des politischen Lebens: den Selbstwert deutschen Volkstums und den Selbstwert des Einzel-Ichs. Sie ist eine Bewegung, die ebenso auf die letztentscheidende Geltungskraft sozialer wie einzelhafter Individualität ausgerichtet ist. Sie ist eine nationale wie liberale Bewegung. Aber ihre Schwäche besteht darin, daß sie mit beiden Gedanken nicht fertig wird, daß sie vor allem nicht vermag, beide miteinander in eine positive Beziehung zu bringen. So kann schließlich aus dem berechtigten Anliegen des frühen Liberalismus, die im Staate vereinten Menschen im Gegenschlag gegen die Mißachtung durch den entarteten Absolutismus zu Subjekten des politischen Lebens zu machen, zu „Bürgern", ein Anspruch auf ausschließliche Bestimmung des Politischen durch die Bürgermasse in Demokratie und Parlamentarismus werden. So vermag es dahin zu kommen, daß die einer Nationalrepräsentation sich widersetzende Regierung weithin mit Recht sagen kann, sie hüte den Nationalgedanken besser als die nach eigensüchtigen Interessen reagierende Masse, und daß auf diesem Wege der nationale Gedanke seine Beziehung auf das Volk als

geistig-biologische Einheit verlieren und sich mit dem Staatsgedanken einseitig verknüpfen kann. Die bürgerliche Bewegung setzt sich praktisch zum Ziele, die Bürgerschaft in der Form eines repräsentierenden Organs: einer Nationalrepräsentation (Volksvertretung, Parlament) kontrollierend und mitbestimmend neben der hierarchisch geordneten Staatsführung zur Geltung zu bringen. Sie entwickelt den Konstitutionalismus, in dem diese beiden Führungsgruppen, notwendig aufeinander angewiesen, die Träger der politischen Entscheidungsmacht sind, wobei die Art des Zusammenwirkens durch das rechtsstaatliche Schema bestimmt wird. Der Konstitutionalismus ist kein klares Führungssystem, sondern ein Kompromiß; denn der Anspruch des Bürgertums ist in sich ebensowenig eindeutig wie das Zugeständnis der Krone an ihren politischen Konkurrenten. Und so belastet sich das XIX. Jahrh. durch die bürgerliche Bewegung mit einem neuen Problem der politischen Führung.

Es kann nicht meine Aufgabe sein, auf die Einzelentwicklung der deutschen Verfassungspolitik im XIX. Jahrh. näher einzugehen. Wir haben nur noch das Auftauchen einer letzten Komponente für den Kampf um die Führung kurz zu verfolgen. Es handelt sich um den Marxismus. Er ist die Frucht der Massenentwicklung zu Beginn des XIX. Jahrh. und der Unfähigkeit der damaligen Träger des politischen Lebens, das sich stellende reale Problem rechtzeitig zu erkennen und richtig zu würdigen. Der Marxismus greift eine im Zuge der kapitalistischen Entwicklung aufgetretene soziale Schichtung auf und entwickelt unter Hinweis auf sie seine Klassentheorie. Aus ihr wieder gewinnt er die Anschauung, daß der Staat Instrument der Ausbeutung in der Hand einer herrschenden Klasse, bisher der Kapitalistenklasse, sei; aus dieser wieder zieht er die Folgerung, daß die Staatsführung von der proletarischen Klasse zu erobern und als Diktatur zur Ausbeutung der Ausbeuter zu verwenden sei. Damit setzt sich der Marxismus in Gegensatz sowohl zu der bürgerlichen Bewegung als auch zu der hierarchischen Staatsführung durch Monarchen, Heer und Beamtentum; vor allem aber gibt er dem Führungsgedanken einen völlig neuen Gehalt aus den Ideen der materialistischen Geschichtsauffassung.

So ist die Zeit vom Reichszerfall bis zur Reichsgründung von 1870 eine Zeit der Herausbildung gegensätzlicher und unausgeglichener Führungsansprüche und Führungsgrundsätze. Wir müssen uns das vor Augen stellen, um die Lösung zu verstehen, die Bismarck in seiner Verfassung gefunden und zur Grundlage der weiteren Entwicklung gemacht hat.

II.

Aus diesen Rückerinnerungen gewinnen wir nun aber sogleich ein positives Ergebnis: Die Verfassung, die Bismarck dem deutschen Staatsleben gab, darf nicht als Anfang einer neuen Entwicklung bewertet werden, wie es vielfach geschieht. Sie ist vielmehr wahre Mitte in einer Entwicklung, die mit dem Zusammenbruche des Heiligen römischen Reichs anhebt und sich in unseren Tagen in der nationalsozialistischen Reichserneuerung vollenden will. Sie bedeutet

idealisch und realpolitisch den ersten Ansatz zur Verwirklichung der die neue Epoche der Geschichte tragenden und bestimmenden politischen Gedanken, ist zugleich aber belastet mit der geschichtlichen Hypothek der ersten zwei Drittel des XIX. Jahrh. Sie repräsentiert die durch Bismarcks Genie dem deutschen Volke gegebene große politische Chance, in Wirklichkeit zu sein, was ihm ein tiefes Erlebnis zu werden einst gebot.

Bismarck war im wahrsten Sinne des Wortes Staatsmann; er dachte in staatlichen Begriffen; das läßt ihn uns heute gelegentlich fremd erscheinen, nachdem uns der Begriff Volk zum Mittelpunkte des politischen Denkens geworden ist. Aber weder war Bismarcks Staatsdenken volksgelöst, so daß er verantwortlich zu machen wäre für die formalistische Entartung unserer politischen Vorstellungen in der späteren Zeit, noch darf dieses staatliche Denken als solches mißachtet werden. Vielmehr war es zu seiner Zeit das einzig taugliche Mittel, um wieder echte politische Führung in Deutschland aufzurichten. Denn solche gibt es nur, wo ein Volk bewußt und entschieden zu staatlicher Zucht sich erhebt. Sollte also Deutschland wieder eine einige Geschichtsmacht werden, die fähig und bereit ist, die gesammelte Volkskraft im großen Wettkampfe der Nationen einzusetzen, so mußte es aus der Form des völkerrechtlichen Vereins herausgerissen und neu zum Reiche zusammengeschmiedet werden. Es mußte Bismarck also alles darauf ankommen, die Idee des Deutschen Reiches wieder lebendig werden zu lassen, das politische Sonderleben der Territorien als Scheinstaatlichkeit, als Zerrbild wahren Staatstums erscheinen zu lassen und den Staatsgedanken unlösbar mit dem Gedanken deutschen Gesamtlebens zu verbinden. Wenn man Bismarcks politisches Ziel als kleindeutsches Reich glaubt kritisieren zu müssen, so übersieht man, daß man jede politische Tat aus ihren geschichtlichen Voraussetzungen heraus zu beurteilen hat. Diese aber gaben Bismarck gar keine andere Möglichkeit. Andererseits zwingt uns nichts zu der Annahme, daß mit der kleindeutschen Reichsgründung diese überhaupt zu Ende sein sollte. Darin liegt vielmehr die Bedeutung des Bismarckschen Verfassungswerkes, daß es der Fortentwicklung alle Möglichkeiten offen ließ; wie im Innern, so war auch nach außen zur Zeit der Reichsgründung für ein deutsches Reich nur die kleindeutsche Lösung gegeben. Denn nur bei ihr war eine preußische Führung gesichert; und diese allein gewährleistete einen deutschen Gehalt der Reichspolitik. Ein solcher mußte in doppelter Weise sichergestellt werden: einmal gegenüber dem Führungsanspruch Habsburgs, der, wie wir sahen, substantiell völlig anders bestimmt war, dann aber gegenüber dem durch den Souveränitätswahn in falsche Richtung gebrachten politischen Selbstbewußtsein der Territorialfürsten, ihrer Regierungen und der ihnen anvertrauten Bevölkerung. In erstgenannter Hinsicht erfolgte die Lösung durch die Ausschaltung Österreichs aus dem deutschen Reichszusammenhang; die notwendige zweite Sicherung erforderte schwierigere Maßnahmen. Man könnte versucht sein, angesichts des großen Einigungsvorganges, der sich vor unseren Augen heute abspielt, das Werk Bismarcks deswegen gering zu schätzen, weil es an Stelle einer durchgreifenden Reichseinheit

nur einen Bundesstaat zuwege gebracht hat, der obendrein mit wesentlichen Reservatrechten belastet war. Aber man würde dabei wiederum übersehen, daß die Schaffung eines Einheitsstaates 1870 außerhalb auch nur der erzwingbaren Möglichkeiten der Politik lag. Um sich das deutlich werden zu lassen, kann man auf das gegenwärtige Problem des österreichischen Anschlusses hinweisen, der gewiß nicht deswegen, weil wir nicht wollen, sondern weil er im Augenblicke außerhalb jedweder politischen Möglichkeit liegt, auf unabsehbare Zeit hinausgeschoben ist. Konnte aber 1870 nur ein Bundesstaat erreicht werden, so mußte dafür gesorgt werden, daß dieser eine politische Führung erhielt, die die Reichseinheit als gesamtdeutsche Staatlichkeit sicherstellte, die der preußischen Substanz bei der inhaltlichen Erfassung des Politischen entscheidenden Einfluß gewährte und die eine Entwicklung im Sinne fortschreitender Vereinheitlichung offen ließ. Nach diesen drei Gesichtspunkten die deutsche Verfassung durchgebildet zu haben, ist das Verdienst Bismarcks. Eine Verfassung, die das erreichen wollte, konnte nicht gestochen klar sein. Die bekannten Unbestimmtheiten der Verfassung von 1871 sind ihre Stärke; denn als politisches Werk ist eine Verfassung nicht an den Maßstäben staatstheoretischer Logik, sondern politischer Dynamik zu messen. Es ist daher auch nicht monströs, wie bei der Reichsverfassung, mit der sich Pufendorf beschäftigte, die Unmöglichkeit festzustellen, die Bismarcksche Verfassung vor allem hinsichtlich der in ihr geordneten politischen Führung in ein klares logisches Verhältnis zu den Staatsformtypen von Aristoteles zu bringen. Trotz aller scheinbaren Unklarheiten liegt ihr ein klarer Sinn zugrunde.

Bismarck mußte dem auf die Auflösung der Reichseinheit hinzielenden territorialen Föderalismus des alten Reiches eine bündische Reichsform entgegenstellen, die die Hoffnung ihrer einstigen Selbstüberwindung zugunsten einer geschlossenen Reichseinheit in sich trug. Zu diesem Zwecke verband er eine ländergenossenschaftliche Staatsführung unter preußischer Hegemonie mit einer allgemeinen Nationalrepräsentation, schuf er das dualistische System von Bundesrat und Reichstag.

Man wird geneigt sein, die Hereinziehung des Reichstags an dieser Stelle unserer Darlegungen ablehnend zu kritisieren. Aber es scheint mir geradezu notwendig, angesichts schiefer Urteile über das System der politischen Führung im Bismarckreiche die Unzulänglichkeit solcher Kritik aufzuzeigen. Wir werden den Reichstag noch in anderen Zusammenhängen zu würdigen haben. Aber schon jetzt dürfen wir an ihm nicht vorbeigehen. Denn er war als Nationalrepräsentation, wie sie von Preußen seit dem Beginn des Jahrhunderts im Zuge der Reichserneuerung immer wieder gefordert worden war, bestimmt, im Ausgleich der föderativen Elemente des deutschen politischen Lebens vorzugsweise das Einheitsmoment zu vertreten. Für dieses konnte nach Lage der Dinge 1870 noch keine zentral-einheitliche politische Leitung geschaffen werden. Wer die Zusammenhänge aus der Reichsgründungszeit überschaut, weiß, daß der persönliche Konflikt zwischen König Wilhelm und Bismarck am 18. Januar 1871 über den

Kaisertitel sehr ernste Hintergründe hatte. Es war eben im Verhältnis zu Bayern und den anderen süddeutschen Staaten noch nicht soweit, daß dem Reich in einem, zum Kaiser gekürten preußischen König eine monarchische Spitze hätte gegeben werden können, auf welche der Titel Kaiser von Deutschland zugetroffen hätte. Es war nur ein Deutscher Kaiser möglich als Führer unter genossenschaftlich zusammen regierenden Häuptern der deutschen Bundesstaaten. So konnte es nur zu einem Bundesrate als Repräsentanten solcher genossenschaftlicher oberster Reichsführung kommen, in dem der preußische Führungsanspruch zwar weithin gesichert war durch hegemoniale Vorrechte, aber sich doch ständig mit den selbstbewußten Regierungsansprüchen der übrigen Bundesstaaten, von Waldeck bis zu Bayern, auseinanderzusetzen hatte. Fand sich dabei Preußen traditionell vorzugsweise mit der deutschen Aufgabe belastet und erschien insofern sein hegemonialer Vorrang grundsätzlich als etwas anderes als die süddeutschen Reservate, so gaben die Mitwirkungsrechte der übrigen Staaten Raum für die Fortdauer reichsschädlichen Partikularismus und stellten somit das Einigungswerk in Frage. Bismarck hat das sehr bald gespürt und deswegen ja selbst gelegentlich daran gedacht, den Bundesrat zu einem Oberhause umzugestalten unter Hinzunahme berufsständischer Repräsentanten, um durch sie die Länderrepräsentanten stärker, als er es sonst konnte, auf die Reichsverantwortlichkeit hinzuweisen, unter der ihre Bundesratstätigkeit zu stehen hätte. Bismarck hat auch sehr bald die schmerzliche Erfahrung machen müssen, daß im Rahmen des neuen Reiches die preußische Landesregierung stark der Versuchung erlag, der Tradition und Preußens hegemonialer Stellung im Reiche zuwider partikularistische Politik zu treiben. Deshalb legte er entscheidendes Gewicht darauf, preußischer Außenminister zu sein, weil es zu dessen Aufgaben gehörte, Preußens Bundesratsstimmen zu instruieren. Lag das in seiner Hand, dann konnte er innerhalb Preußens die Reichsverantwortlichkeit entschiedener zur Geltung bringen und bei der Reichsführung auf eine von deutscher Gesamtverantwortlichkeit getragene preußische Haltung rechnen und sie beispielgebend wirken lassen.

Denn als Reichskanzler hatte er ebensowenig wie der preußische König als Kaiser eine eigene verfassungsrechtliche Führerstellung. Wenn er dem Bundesrate präsidierte, so konnte er daraus mehr als eine formelle Versammlungsleitung nur machen, insofern er in sich Preußen und seine besondere Reichsaufgabe zur Geltung brachte. Für die dem Reichskanzler nach der Verfassung zugesprochene Aufgabe, die Geschäfte des Bundesrats zu leiten, konnte Bedeutsamkeit nur in Anspruch genommen werden, wenn der Träger dieses Rechts Repräsentant eines klaren und festen, dem Reichsganzen dienenden politischen Willens war. Auch hierfür war die personelle Verbindung des Kanzleramtes mit der maßgebenden politischen Führerstellung in Preußen unerläßlich.

Eine besondere Reichsregierung, ein mehrköpfiges, womöglich nach Mehrheiten abstimmendes Ministerkollegium sieht die bismarcksche Verfassung nicht

vor. Das hängt einmal damit zusammen, daß die politische Führung im Reiche ja bei den verbündeten Häuptern der Bundesstaaten lag, die aber nur im Bundesrate in der Form der „Regierung" in die Erscheinung traten. Ein Reichs-Ministerkollegium würde ein zweites Regierungsorgan neben dem ja auch nur aus Bevollmächtigten zusammengesetzten Bundesrate dargestellt haben, was untragbar gewesen wäre. Bismarck lehnte aber ebenso entschieden ab, die Staatssekretäre der allmählich aus der Präsidialkanzlei herausgewachsenen Reichsämter kollegial zur Beratung und Entscheidung politischer Fragen zusammenzufassen. Denn damit würde er sich die politische Führung mit einem neuen Unsicherheitsfaktor belastet haben. Im Gegenteil, er benutzte die politische Abhängigkeit der Reichsstaatssekretäre vom Kanzler, um dessen Stellung in dem kollegialisch verfaßten und nach Mehrheit abstimmenden preußischen Staatsministerium zu stützen, indem er sie zu preußischen Fachministern oder wenigstens als Minister ohne Geschäftsbereich zu stimmberechtigten Mitgliedern des preußischen Staatsministeriums machte.

Aus alledem wird ersichtlich, daß die politische Führung im neuen Reiche eine höchst problematische Sache war. Ich sagte früher, in der Reichsverfassung von 1871 habe Bismarck Deutschland eine Chance gegeben. Das mag jetzt verständlich sein. Bismarck konnte bei der Reichsgründung hoffen und vertrauen, zumal nach den Erfahrungen des deutsch-französischen Krieges, aber er hatte noch keine absolute Gewißheit; er mußte die politische Reichsführung aus Elementen aufbauen, die er weder voll überschaute noch beherrschte. So konnte die normative Regelung dieser Führung nur eine andeutungsweise sein. Bismarck mußte das Selbstvertrauen haben, durch die Tatsache seiner Person und seine Wirksamkeit den unbestimmten Verfassungsvorschriften einen bestimmten Inhalt zu geben. Das ist der berechtigte Kern des oft angewendeten Urteils, Bismarck habe sich die Reichsverfassung auf den Leib zugeschnitten!

Nun ist es nicht verwunderlich, daß sich Bismarck angesichts solcher Problematik der Reichsführung nach einer Stütze außerhalb des Kreises umsah, aus dem er das führende Organ aufbaute. Das war der Reichstag. Wie eine aus gemeindeutschen Wahlen hervorgegangene Volksrepräsentation als konstituierendes Element bereits bei der Aufrichtung der Norddeutschen Bundes- und der Deutschen Reichsverfassung verwendet worden war, um die ursprüngliche Volkseinheit gegenüber der historisch gewordenen Zergliederung entscheidend zur Geltung zu bringen, so wurde mit gleichem Ziele der aus allgemeinen, gleichen, direkten und geheimen Wahlen hervorgehende Reichstag dem Verfassungsbau als Dauereinrichtung eingefügt. Das freie Reichstagsmandat, das gewiß mit der schon bedenklich demokratischen Formulierung angeordnet wurde: „Die Abgeordneten sind Vertreter des ganzen Volkes und an Aufträge und Instruktionen nicht gebunden", sollte der Gefahr des dynastischen Partikularismus begegnen und an seiner Stelle der Wahrung des deutschen Einheitsgedankens dienen. Gerade das Zurückgehen auf die gesellschaftliche Grundlage des Staatslebens konnte die Hoffnung begründen, daß der Reichstag zum Träger des

gemeindeutschen Gedankens werden möchte. Denn der gesellschaftliche Verkehr hatte im XIX. Jahrh., vor allem bedingt durch die ganz außergewöhnliche Veränderung der wirtschaftlichen Verhältnisse eine völlige Wandlung durchgemacht; er hatte die Enge der merkantilistischen Ordnungen gesprengt und sich ganz Deutschland als Einheit erobert. In einer gewaltigen individuellen Binnenwanderung hatte sich die deutsche Bevölkerung aller Gegenden freiwillig durcheinandergewürfelt und darin im Bewußtsein viele der Schranken niedergerissen, die aus oft nur politischem Prestige praktisch von den Landesregierungen noch aufrechterhalten wurden. In dieser Haltung — die Gefahren, die daraus erwuchsen, werden wir besonders zu betrachten haben! — lag eine wichtige nach vorwärts und zur endgültigen deutschen Einheit weisende Kraft. Sie auszunutzen schien um so gebotener, als schon zu früherer Zeit gerade die bürgerlichen Volksschichten mit Wärme den deutschen Einheitsgedanken vertreten hatten. Die ebenfalls aus der Vergangenheit bekannten Neigungen des Bürgertums schädlicher Art konnte man hoffen zu überwinden, da ja der Reichstag nicht entscheidendes Hauptorgan, sondern nur mitentscheidendes Nebenorgan sein sollte. Eine Stütze der Reichsführung durch eine derartige Nationalrepräsentation erschien aber auch um deswillen wichtig, weil nach der föderalistischen Anlage des Reiches es an einem einheitlichen Heere und Beamtentum mangelte und so die Kräfte, die Preußen bei seinem Ausbau zum modernen Staate in einem hierarchischen Systeme als staatstragende mit der persönlichen Staatsführung verbunden hatte, bei der Reichsführung unmittelbar überhaupt nicht vorhanden waren. Erst allmählich entwickelte sich ein eigens dem Kaiser verpflichtetes Reichsbeamtentum; aber seiner Ausdehnung stand die Zuständigkeitsverteilung zwischen Reich und Bundesstaaten und der Grundsatz entgegen, daß auch die Reichsgesetze durch die Landesbehörden auszuführen seien. Für die Heereseinheit war zwar weitestgehend in der Verfassung gesorgt; und Preußen hatte durch Militärkonventionen mit den norddeutschen Bundesstaaten und Baden tatsächlich das Kontingentssystem insoweit überwunden. Aber Bayern, Sachsen und Württemberg sicherten sich doch ihre Sonderkontingente; ja Bayern erfreute sich des Reservates, daß sein in sich geschlossen bleibendes Heer im Frieden dem Oberbefehl des Kaisers nicht unterstand und im Kriegsfalle nur durch den König von Bayern mobilisiert werden konnte.

Nun ist es zweifellos, daß die Einrichtung des Reichstages auch ein Entgegenkommen gegen die bürgerliche Bewegung des XIX. Jahrh. darstellen sollte. Es wurde bereits darauf hingewiesen, daß sich diese Bewegung zum Ziel gesetzt hatte, eine ständische Versteifung der politischen Verfassung zu überwinden und die Masse der Bevölkerung als Subjekte des politischen Lebens, als Staatsbürger zur Geltung zu bringen. Aus der Rücksicht darauf war das konstitutionelle System entstanden, das sich in den Ländern bis zur Mitte des XIX. Jahrh. fast restlos durchgesetzt hatte. Die Einfügung eines Reichstages in das System der politischen Führung des Reiches war nun nichts anderes als die Aufnahme des konstitutionellen Gedankens auch für das Reich; der Bundesrat als Repräsentant

der monarchischen Staatsleitung sollte an den Reichstag als den Repräsentanten des politisch selbstbewußten Bürgertums bei der Ausübung der Regierungsgewalt gebunden werden.

Nach Lage der Entwicklung der bürgerlichen Bewegung war das insofern ein Wagnis, als sich im Laufe der Zeit aus dem Anspruch auf Mitwirkung einer Nationalrepräsentation weitgehend der Anspruch entwickelt hatte, dem Parlamente das Recht auf die letzte politische Entscheidung zuzugestehen. Die liberale Bewegung war, wie sich das 1848 deutlich gezeigt hatte, in immer stärkerem Maße zu einer demokratischen geworden, die sich vom Gedanken der Volkssouveränität leiten ließ. Darin setzte sich eine ideelle Umwertung des Volksbegriffes durch. Während dem Frühliberalismus „Volk" noch durchaus das vorgegebene Ganze war, im Hinblick auf das auch der selbstbewußteste Einzelne ebenso wie der höchstgestellte politische Führer nur Glied und Träger einer Sonderfunktion zur Verwirklichung dieses Lebensganzen ist, wurde dem Demokratismus „Volk" die Masse der Einzelnen, die ursprünglich in absoluter Gleichheit und Beziehungslosigkeit nebeneinander lebend sich aus wohlverstandenem Eigennutz zusammengefunden und für die Pflege dieses Zusammenhanges den Staat als Instrument geschaffen haben. Es ist deswegen bedeutsam und mehr als eine Namensänderung, daß im Laufe des XIX. Jahrh. aus der „Nationalrepräsentation" die „Volksvertretung" wurde. Jener liegt die irrationale Gewißheit einer sozialen Lebensganzheit, dieser das rationale Bewußtsein einer organisierten Masse zugrunde. Für jene Auffassung konnte der Regierung eine ursprünglich repräsentative Bedeutung beigemessen werden, für diese vermochte sie nur in Abhängigkeit von der Vertretung der Bürgermasse, als deren Vollzugsausschuß einen Sinn zu gewinnen. In bezug auf eine Nationalrepräsentation hatte es Grund, davon zu sprechen, daß der einzelne Abgeordnete das ganze Volk ohne Sonderauftrag und Bindung an Anweisungen irgendwelcher Bürgergruppen bei seinen Abstimmungen zu vertreten hätte. Für eine demokratisch gedachte Volksvertretung war eine solche Auffassung unhaltbar; denn wenn sie die Masse vertreten sollte, so konnte das nur so geschehen, daß diese sich in der Auseinandersetzung über die nach Geltung strebenden Einzelinteressen in Interessentengruppen spaltete und daß von diesen hochgetragen in den Parlamentswahlen die Abgeordneten zu gebundenen Vertretern partikularer gesellschaftlicher Interessen wurden. Aus der demokratischen Grundauffassung folgt unabweisbar notwendig das Parteiwesen, wobei die Parteien nicht als „Zerspaltungen" eines Ganzen, sondern als Gruppierungen der sozialen Atome der Bürgermasse zum Zwecke der Gewinnung eines Gemeinwillens auf dem Wege über freie Diskussion, Wahl und Abstimmung nach dem Mehrheitsgrundsatz zu bewerten sind. Daß ein Staat unter dem demokratischen Prinzip etwas fundamental Neues gegenüber den bisherigen politischen Zuständen darstellen würde, war in den, die Entwicklung der Länderverhältnisse tragenden Kämpfen praktischer und theoretischer Art deutlich herausgestellt worden.

So war es also ein Wagnis, wenn für das neue Reich ein Reichstag vorgesehen

wurde. Da Bismarck gewiß nicht mit der Demokratie auch nur in Gedanken spielte, können demokratische Erwägungen für ihn sicher nicht den Ausschlag gegeben haben. Wenn andererseits, wie wir sahen, unitarische Rücksichten ihn zwangen, das Nationalbewußtsein und den Einheitswillen des Bürgertums für die politische Führung des Reichs nutzbar zu machen und er deswegen dem Bundesrat den Reichstag an die Seite stellte, so muß er der Überzeugung gewesen sein, daß die auf politische Mitbestimmung des Bürgertums gehenden Ansprüche, wie sie im Frühliberalismus sich Ausdruck verschafft hatten, berechtigt waren, daß ferner das Nationalbewußtsein der Staatsbürgermasse bedeutend war, und daß drittens der Einheitswille den demokratischen Neigungen an Bestimmungskraft überlegen war und in dieser Überlegenheit gerade dadurch gestärkt wurde, daß ihm im Reichstag ein verfassungsmäßiges Wirkungsorgan gegeben wurde. Der Sinn des bekannten Wortes „Heben wir das deutsche Volk in den Sattel, es wird schon reiten können", das zur Rechtfertigung des allgemeinen und gleichen Wahlrechts für den Reichstag gesprochen wurde, geht wohl ebendorthin!

Bismarck hat sich in seiner Annahme getäuscht. Wenn neueste Forschungen klargestellt haben, daß Bismarck zweimal ernsthaft Staatsstreichpläne erwogen hat, um den Reichstag wieder loszuwerden, so liegt dem zugrunde, daß sich in diesem politischen Gebilde sogleich nach seiner Einrichtung die parlamentarisch-demokratischen Tendenzen derartig zur Geltung brachten, daß die Gefahr offenkundig wurde, es könnte über den Reichstag das System der politischen Führung, auf das Bismarck die Reichserneuerung gegründet hatte, aus den Angeln gehoben werden.

Nirgends zeigt sich deutlicher, daß die Reichsverfassung von 1871 eine entwicklungsgeschichtliche Mitte darstellt, als bei der Einführung des Reichstages, wenn man sie als ein Wagnis bezeichnen muß. Das deutsche Volk hat die ihm gebotene Chance, gerade durch den Reichstag seine Einheit als urständige politische Macht entscheidend zur Geltung zu bringen und organisatorisch zu vollenden, ausgeschlagen und ist der Versuchung verfallen, die Institution des Reichstages parlamentarisch zu mißbrauchen. Der Reichstag und seine Stätte wurden das Mittel und der Ort, durch das und an dem sich das System der politischen Führung in Deutschland in relativ kurzer Zeit von Grund auf umbildete. Die dem Bundesrat gegenüber gehegten Befürchtungen erfüllten sich erfreulicherweise nicht im angenommenen Maße. Wer die Stellung von Bundesrat, Reichskanzler, Kaiser im J. 1871 mit der etwa im J. 1914 vergleicht, muß zugeben, daß von diesen Organen her das Reich einen mächtigen Schritt zur Stärkung seiner Einheit vorwärts getan hatte, mochten auch die noch weiterreichenden Reformpläne, die Bismarck in den 70er und 80er Jahren zu verwirklichen gesucht hatte, gescheitert sein und mochten Bismarck an Tat- und Schaffenskraft weit unterlegene Kanzler die Möglichkeit weithin ungenutzt gelassen haben, der Reichsführung im Amte des Kanzlers einen echten und festen Thron zu bauen. Dagegen trägt der Reichstag die historische Schuld für Deutsch-

lands neuen Verfall. Seine Selbsteinschätzung als demokratisches Parlament hat die Entwicklung des Parteiwesens zur notwendigen Folge gehabt, an der das alte Deutschland zugrunde gegangen ist. Mancherlei sonstige Gründe haben dazu mitgewirkt, auf die nur im Vorbeigehen hingewiesen werden kann, so wichtig sie auch im einzelnen sind: die Entwicklung der Arbeiterbewegung unter dem Einfluß der marxistischen Lehre und mit der Folge einer tiefgreifenden weltanschaulichen Spaltung in unserem Volke; die Entstehung des politischen Katholizismus im Zuge der inneren Neukonzentrierung der katholischen Kirche in Abwehr der tatsächlichen Gefahren der liberalistischen und sozialistischen Säkularisation sowie der eingebildeten Gefahren, die angeblich mit der preußischen Hegemonie als der einer evangelischen Vormacht in Deutschland verbunden seien.

Die Parteienzerspaltung hat sich dank dem damals geltenden unmittelbar-persönlichen Wahlrecht bis 1918 in mäßigen Grenzen gehalten. Aber nichtsdestoweniger wucherte der Parteigeist und rollte die demokratische Woge über das politische Feld, eine kurze Zeit aufgehalten durch das zusammenreißende und zur Besinnung rufende Erlebnis des Krieges. Als aber die übermenschliche Anspannung unserer Volkskraft im Ringen mit einer Welt von Feinden und das auf die geistige Verwirrung hinzielende propagandistische Trommelfeuer unserer Gegner die Zucht im Volke gelockert und die Sehnsucht nach Frieden neue Einbruchsstellen für die demokratische Bewegung bloßgelegt hatte, ergriff diese in verhängnisvoller Verantwortungslosigkeit im Verein mit dem Marxismus und Ultramontanismus die Gelegenheit, das parlamentarische System durchzusetzen. Es kam zur Berufung parlamentarisch präsentierter Kanzler und Staatssekretäre und schließlich zur bekannten aber meist in ihrer Tragweite unterschätzten Oktobergesetzgebung von 1918. In ihr wurde — das ist ihr wahrer Sinn und ihre grundstürzende Bedeutung — durch geringste Änderungen des Verfassungstextes der Sinn der Bismarckschen Verfassung ins Gegenteil verkehrt; die äußeren Formen der politischen Führung blieben; in der Sache selbst hatte sich ein neues System durchgesetzt.

III.

Das System der politischen Führung im Weimarer Zwischenreiche erscheint als etwas Neues und Selbständiges, wenn man daran denkt, daß 19 Monate Umsturz mit Vertreibung der bisher in den deutschen Ländern herrschenden Dynastien, die Wirksamkeit einer Nationalversammlung und der Erlaß einer neuen Verfassungsurkunde zwischen dem November 1918 und dem August 1919 liegen. Und doch wäre es verfehlt so zu urteilen. Es ist schon richtig, das Weimarer Reich ein Zwischenreich zu nennen. Es bedeutet eine Episode unserer Verfassungs- und Reichsgeschichte, eine Zeit politischer Stagnation ohne eigene Gedanken und schöpferische Kräfte. Es ist der Versuch, aus einem Kompromiß der die Entwicklung des XIX. Jahrh. bestimmenden Grundgedanken des deutschen Idealismus mit den Ideen der politischen Aufklärung und des ökonomischen Materialis-

mus ein lebensvolles Staatswesen zu gestalten. Daß dieser Versuch scheitern mußte, liegt schon im Wesen des Kompromisses begründet. Denn wenn im Kompromiß zwei oder mehrere politische Meinungen, die sich ausschließen, zusammengefügt werden, so ist klar, daß sie sich dabei denaturieren, d. h. ihrer Gestaltungskraft berauben müssen. Ein auf politischen Kompromissen aufgebautes Staatsleben muß deshalb in Unkraft versinken. Zugleich aber muß es charakterlich entarten. Denn eine Gestaltungskraft zu binden ist so widernatürlich, daß es unmöglich gelingen kann. Und so stirbt entweder die gebundene Kraft ab, wobei die mit ihr Verbundenen ihre Erbschaft antreten, oder sie bricht sich auf Umwegen Bahn, sie versucht illegal zu erreichen, was ihr legal zu erstreben versagt ist!

Die Weimarer Verfassung war durchweg ein politisches Kompromiß. Dies gilt insbesondere von der Ordnung der politischen Führung. Nach den politischen Kraftäußerungen der Umsturztage hätte man glauben können, das neue Deutschland der Nachkriegszeit werde von den Trägern der marxistisch-sozialistischen Bewegung nach den Organisationsideen des Kommunismus geführt werden. Aber schon im Januar 1919 war entschieden, daß dies unmöglich war. Die Mehrheit der Sozialisten waren nicht Kommunisten sondern eine Spielart der Demokraten, die nur mit dem Kommunismus liebäugelte, ohne den Mut zu seinem politischen Wagnis zu haben. So verbanden sie sich mit der bürgerlichen Demokratie und fanden Anschluß an den politischen Katholizismus, der schon aus Gründen der Sicherung seines Einflusses die Verbindung mit links halten mußte, ganz abgesehen von der Notwendigkeit, mit den liberalistischen und sozialistischen Gruppen im eigenen Lager fertig zu werden. So war sehr bald entschieden, daß als System der politischen Führung nur der Parlamentarismus in Frage kommen konnte. Das Gesetz über die vorläufige Reichsgewalt ist die Entscheidung zu diesem System. Aus allgemeinen auf Frauen und Soldaten ausgedehnten Wahlen mit freiester Gruppenbildung unter Anwendung der Listenwahl ging eine Nationalversammlung hervor, die den Anspruch erhob, Vertreter der souveränen Volksmasse zu sein. Sie wählte auf parlamentarische Weise einen Reichspräsidenten und bestellte ebenso eine Regierung, die sie mit den Mitteln der parlamentarischen Kontrolle in unmittelbarer Abhängigkeit von sich hielt. Dieses System verlegte den Schwerpunkt der politischen Entscheidung in die Masse und in den Filter der Parteien und Fraktionen. Die Regierung und der Reichspräsident wurden zu Exponenten politischer Gruppen; politische Führung entartete zum Austrag politischer Meinungsgegensätze an der obersten Spitze des politischen Filtriersystems.

In dieser Reinheit erhielt sich der Parlamentarismus in Deutschland nur wenige Monate. Denn die Weimarer Verfassung ging in wichtigen Punkten von dem Schema des vorläufigen Verfassungsgesetzes ab. Der Grund dafür lag darin, daß sich bei den Wahlen eine so beträchtliche nicht-demokratische Minderheit ergeben hatte, daß die Demokratie zu weiteren Kompromissen bereit sein mußte. Besonderer Ausdruck dieses Zurückweichens wurde der Dualismus im

Aufbau der Führungsorgane. Aus Urwahlen der breiten Volksmasse wurden hinfort zwei Grundorgane gebildet: der Reichstag und der Reichspräsident. Beide wurden mit eigenen Funktionen belastet und im Verhältnis zueinander völlig unabhängig gehalten. Zwischen beide wurde die Reichsregierung gestellt. Sie sollte durch den Reichspräsidenten völlig frei und unbeeinflußt von parlamentarischen Ansprüchen bestellt und entlassen werden. Andererseits aber sollte sie der parlamentarischen Kontrolle unterworfen und vom parlamentarischen Vertrauen bei ihrer Tätigkeit abhängig sein. In dieser Stellung war sie nach zwei Seiten gebunden, andererseits betraf sie ein Konflikt nicht unmittelbar; denn gegen einen Kabinettssturz hatte der Reichspräsident das Mittel der Reichstagsauflösung, und über parlamentarische Obstruktion konnte er sich mit Hilfe seiner Ausnahmebefugnisse hinwegsetzen. Das Charakteristische dieses politischen Führungssystems lag in der Bestimmung, daß der Reichskanzler maßgebend über die Richtlinien der Politik entscheidet. Damit war die Möglichkeit gegeben, im Gegensatz zu dem politischen Pluralismus der Demokratie eine einheitliche politische Führung zu sichern. Aber da der Reichskanzler in der Spannung zwischen dem Reichstage und dem Reichspräsidenten stand, so konnte seine Wirksamkeit ebensosehr von der einen wie von der anderen Seite beeinflußt werden, je nachdem die größere Energie beim Reichstag oder beim Reichspräsidenten lag.

Entwicklungsgeschichtlich gesehen bedeutete dieser Dualismus die Fortsetzung des Zustandes, der im Laufe der Zeit unter der Geltung der Verfassung von 1871 erreicht worden war. Wie sich dort Kaiser und Reichstag allmählich als Gegenpole des politischen Lebens verfestigt hatten, so standen sich jetzt Reichspräsident und Reichstag gegenüber. Wie dort der Reichskanzler faktisch zu dem Organ geworden war, von dem maßgebend die Richtlinien der Politik bestimmt wurden, so wurde hier normativ dem Kanzler diese Vorzugsstellung eingeräumt. Wie dort der Reichskanzler und die Staatssekretäre vom Kaiser ernannt aber der politischen Kontrolle des Reichstags unterstellt worden waren, so wurde hier der Reichsregierung und ihrer hervorgehobenen Spitze eine entsprechende Stellung im Verhältnis zum Reichspräsidenten und Reichstag gegeben. So bedeutete also das Weimarer Führungssystem nichts Neues; es normierte nur eindeutiger den Zustand, der sich im Laufe der Jahre aus dem Widerspiel der demokratischen und nichtdemokratischen Kräfte ergeben hatte. Es enthielt gerade in seiner Unentschiedenheit noch einmal die politische Chance, doch noch zur Wirklichkeit werden zu lassen, was einst Bismarck vorgeschwebt hatte. Aber es mußte dazu ebenso der Reichstag wie der Reichspräsident sich bewähren!

Die Entscheidung mußte sich im Hinblick auf die Frage nach der Substanz der politischen Führung ergeben. Für das Bismarckreich war eindeutig die Idee des nationalen Reichs zur Grundlage des politischen Lebens erklärt worden. Gesichert wurde diese politische Substanz durch die preußische Hegemonie; diese wieder sollte bei der Erfüllung ihrer Aufgabe durch den Reichstag unterstützt werden.

Die Weimarer Demokratie hielt sich weitgehend für den Repräsentanten eines einheitlichen deutschen Nationalbewußtseins. Sie glaubte so fest an diese gemeindeutsche Grundhaltung, daß sie entschlossen war, mit dem überkommenen Föderalismus zu brechen und das erneuerte Reich als Einheitsstaat auszubauen. Deswegen wurde die politische Führung unmittelbar reichseigen gebildet: Reichspräsident, Reichstag, Reichsregierung waren unmittelbare Organe des Reichszusammenhanges. Die Beseitigung der bisherigen Bundesstaaten gelang dagegen nicht, nur ihre Deklassierung, die in dem Namen „Länder" ihren Ausdruck fand. Sachlich äußerte sie sich darin, daß die Reichsführung nicht mehr ländergenossenschaftlich bestimmt wurde, sondern, wie eben dargelegt, reichsunmittelbar. Zwar behielten die Länder politischen Einfluß: einmal darin, daß ihnen nach einer verfassungsmäßig festgelegten Zuständigkeitsordnung ein eigenes politisches Wirkungsfeld überlassen blieb; ferner darin, daß ihnen an der Reichszentrale ein Sprachrohr im Reichsrat belassen wurde. Aber die Zuständigkeitsordnung drängte so stark in unitarische Richtung, daß bei zielbewußter Reichspolitik die Länder in dieser Hinsicht hätten entkräftet werden können. Der Einfluß des Reichsrats war formell und materiell auf ein Mindestmaß beschränkt. Denn tatsächlich war der Reichsrat nur noch ein Nebenorgan der Reichsregierung, in völligem Gegensatze zu seinem Vorgänger, dem Bundesrate. Und seine Funktionswirksamkeit war nur hemmend und vorläufig sichernd, nicht aber positiv bestimmend. Vor allem aber fehlte im Reichsrat die preußische Hegemonie. Durch sie war dem alten Bundesrat die deutsche Aufgabe zur Gewissenspflicht gemacht worden. Jetzt wurde der Reichsrat eine Einrichtung zur Vertretung von Länderinteressen, echt demokratisch gedacht. Infolgedessen wurde die Stimmverteilung auch nicht nach dem politischen Schwergewicht des einzelnen Landes im deutschen politischen Ganzen bestimmt, sondern statistisch nach der Bevölkerungszahl, also schließlich nach der Summierung individueller Einzelinteressen. Um dabei aber ja ein Übergewicht Preußens zu vermeiden, wurde die preußische Stimmenzahl auf zwei Fünftel der Gesamtstimmen vermindert und durch Teilung in Regierungs- und Provinzialstimmen vollends um ihre Wirkungskraft gebracht. Damit war die traditionelle Bedeutung des föderativen Führungsorganes vernichtet. Damit war aber zugleich die Pflege der deutschen Aufgabe in Preußen in Frage gestellt. Denn dieses Preußen war jetzt auf sich selbst hingewiesen: darauf, sich in seinem Bestande zu erhalten und nach Wegen zu suchen, seine Interessen in Deutschland zur Geltung zu bringen. Nun wäre dieser Zustand gewiß erträglich gewesen, wenn die Voraussetzungen gestimmt hätten, aus denen er geschaffen wurde: wenn die Demokratie Träger des deutschen Einheitsgedankens gewesen wäre, wenn der Reichstag sich als festen Hort für den politischen Willen eines selbstbewußten deutschen Volkes erwiesen hätte.

Aber gerade an diesem Punkte versagte der Reichstag. Das demokratische Prinzip hatte sich derartig zur Geltung gebracht, daß in kurzer Zeit unter Ausnutzung der Bestimmungen über das Listenwahlrecht der sattsam bekannte

Parteienpluralismus entstand, für den das Reich nur noch eine äußere Hülle war. Wie einst der ständische Pluralismus die Lebenskraft unseres Volkes im Innern aufgezehrt hatte, so tat es jetzt dieser Parteienpluralismus. Über dem Eigensinn kleiner und kleinster Interessentenklüngel ging der Gemeinsinn völlig verloren. Anstatt gliedschaftlichen Pflichtbewußtseins herrschte der nackte Eigennutz. Und die Arena dieses Interessentenkampfes war der Reichstag. Was Wunder, wenn er auf seinem ureigensten Gebiete, der Gesetzgebung, immer stärker versagte bis zur Selbstlahmlegung. Vor allem aber erwies er sich als völlig untauglich, auch nur Faktor des politischen Zusammenspiels mit Reichspräsident und Reichsregierung bei der politischen Führung zu sein. — Unter dieser Haltung entartete auch der Föderalismus völlig. Daß das Reich von Bismarck einst als Bundesstaat gegründet wurde, hatte seinen Grund in der Rücksicht auf den Selbstwert der gewachsenen Gebilde der deutschen Länder gehabt. Daß die Weimarer Verfassung die Länder beließ, gründete sich darauf, daß einige von ihnen wenigstens noch ein achtbares Maß von politischer Eigenkraft entfaltet und damit sich durchgesetzt hatten. Nun aber bemächtigten sich im Laufe der Jahre die politischen Parteien der Landesregierungen und versuchten, leider nicht selten mit Erfolg, ihr politisches Eigeninteresse im bewußten Gegensatze zur politischen Reichsführung doch noch durchzusetzen oder zur Geltung zu bringen. Die Länder wurden so politische Vorwerke der Parteien. Damit wurde natürlich der Sinn des deutschen Föderalismus völlig ins Gegenteil verkehrt. Insbesondere verfiel auch Preußen dieser Entartung; es wurde zur Hochburg eines zusammenbrechenden Marxismus. Der Staatsgerichtshofprozeß von 1932 gegen das Reich ist der traurige Ausklang dieses Föderalismus geworden.

Daß unser deutsches Reich unter diesen Entartungen nicht einfach zugrunde gegangen ist, verdankt es damals dem Generalfeldmarschall von Hindenburg. Im Gegensatze zu dem von der Nationalversammlung parlamentarisch als Parteiexponenten gewählten Präsidenten Ebert faßte er sein Amt als Reichspräsident nicht so auf, dem Widerstreit der politischen Meinungen gegenüber eine „neutrale“ Macht zu sein; vielmehr hielt er sich kraft Amtes dazu berufen, sooft und soweit der Grundsatz der politischen Neutralität den Staat lahmzulegen und in seinem Wesen aufzuheben drohte, einen Rest politischer Substanz zur Geltung zu bringen und damit das Reich in der Krisis wenigstens zu erhalten. Hindenburg war Preuße; und sein Verdienst um das Reich liegt gerade darin, in sich und damit vor Deutschland und der Welt dieses Preußentum als politisch-ethischen Wert erhalten zu haben. Darin liegt die Einzigartigkeit seines Wirkens, die Adolf Hitler bei der Übernahme der Funktionen des Reichspräsidenten besonders anerkannte. Es handelte sich dabei nicht um ein partikularistisch aufgefaßtes Preußentum, sondern um das, das sich mit der geschichtlichen Verantwortlichkeit für Deutschland belastet weiß. Mit der Wahrung solcher preußischen Substanz hat Hindenburg als Reichspräsident die deutsche Einheit äußerlich gehalten, bis die nationalsozialistische Bewegung dem deutschen

Staatsleben einen neuen allgemein anerkannten Inhalt geben und damit den zersetzenden Pluralismus auch innerlich überwinden, eine neue Staatsführung aufrichten konnte.

IV.

Damit sind wir bei der Gegenwart angelangt. Aus der Sehnsucht und Hoffnung nach dem einigen, machtvollen deutschen Volksstaate ist Wirklichkeit geworden. Wenn noch nicht alle Früchte reiften, die Ernte von drei Jahren läßt uns jeden Zweifel am endgültigen Wiederaufstieg im Keime ersticken.

Es ist ein eigentümliches Schicksal, das Adolf Hitler bestimmt war: Durch alle Nöte, Härten und Spannungen des sozialen und politischen Lebens unseres Volkes hindurch zu müssen, um die Idee des freien, selbstbewußten, arteigen verfaßten deutschen Volkes in einem Dritten Reiche zum Siege und zur beherrschenden Geltung zu führen. Es ist — rückschauend — erschütternd, sich sagen zu müssen, daß im Augenblicke des größten Zusammenbruches unseres Reiches hinter den erblindeten Augen eines einfachen Volksbürgers sich die Schau in eine neue Zukunft mit so überwältigender Kraft auftat, daß daraus die Kräfte erwachsen konnten, die die nationalsozialistische Bewegung zu entfachen und zu entfalten vermochten. Der Nationalsozialismus hat sich als Staat im Staate entwickelt. Zwar hat er zunächst sich die Form der politischen Partei im Rahmen des parlamentarischen Systems gegeben; aber diese Form sollte ihm nicht dazu dienen, sich als neue Größe in das politische Kräftespiel einzufügen und nach einem möglichst großen Anteil am Einfluß auf die politische Führung zu ringen. Vielmehr sollte ihm die Parteiform nur Mittel zur eigenen Fortbildung sein. Der politische Anspruch des Nationalsozialismus war von Anfang an total. Und diesen Anspruch bis zum Endsieg kompromißlos durchgehalten zu haben, ist das gewaltige historische Verdienst Adolf Hitlers. Damit allein konnte es gelingen, der deutschen Politik wieder eine und einheitliche Substanz zu geben, die Demokratie vernichtend zu schlagen. Die Frage nach dem Gehalt der politischen Führung im neuen Dritten Reich ist deswegen sehr einfach damit beantwortet: es ist der Nationalsozialismus als politische Idee. Im Zusammenhange unserer entwicklungsgeschichtlichen Betrachtungen können wir Antwort auf die weitere Frage: „Was ist denn Nationalsozialismus?" dahin geben: Es ist die Idee von der deutschen Eigenart als schöpferischer, urständiger Wesensprägung, aufgefaßt als sozialethische Forderung, die an uns mit unerbittlicher Strenge im politischen Raume ergeht. Für diese Idee hat Adolf Hitler die Massen des deutschen Volkes gewonnen, indem er ihnen die anderen, im XIX. Jahrh. ausgebildeten politischen Glaubensüberzeugungen „aus dem Herzen riß". So konnte eine Bewegung entstehen, die, von dieser Idee überwältigt, Deutschland neue Lebensmöglichkeiten schuf. Diese Bewegung stieß aus der Masse heraus allmählich vor in den Raum der amtlichen Politik. Sie bediente sich der parlamentarischen Mittel und gelangte schließlich am 30. Januar 1933 zum Siege: Ihr Haupt erhob den Anspruch auf die Kanzlerschaft und erhielt sie. Aber dieser 30. Januar

1933 ist deswegen so bedeutsam, weil mit der Übertragung der Reichskanzlerschaft an Adolf Hitler sich eine lange, lange Entwicklung vollendete. Der Handschlag, der die gegenseitige Treue zwischen dem alten Reichspräsidenten und dem jungen neuen Kanzler besiegelte, war das Ende des Zwischenreiches, der Anfang einer neuen Epoche unserer staatlichen Geschichte. Denn mit ihm sagte sich unser Volk los von den Irrwegen, die es begangen, seit es Bismarcks Chance ausgeschlagen hatte.

Der Nationalsozialismus hat in sich das neue System der politischen Führung vorgebildet, das dem Dritten Reiche seine Prägung geben soll. Wir nennen es schlicht das Führersystem. Das war gewiß schon die heimliche Sehnsucht der Bismarckschen Verfassungsregelung gewesen. Der Nationalsozialismus anerkennt nur ein einiges Deutschland, dessen politische Kraft gesammelt an einem Zentrum zur Geltung kommt. So mußte er dem Föderalismus ein Ende machen; er konnte es um so leichter, als dieser Föderalismus entartet war und sich dadurch um seinen Wert gebracht hatte; als ferner durch eine Gaueinteilung die heimatständische Gliederung unseres Volkes erhalten und in der Verwaltung verwertet werden soll. Der Reichsrat ist gefallen. Die Länderregierungen werden als politisch eigenständige Gebilde nicht mehr anerkannt, ein System von Statthaltern der Reichsregierung hat für die politische Einheitlichkeit innerhalb der territorialen Ländergliederung des Reichs zu sorgen.

In der Person des Reichskanzlers laufen alle Fäden der politischen Führung zusammen. Der Kanzler bestimmt die Richtlinien der Politik. Dieser Satz bedeutet heute mehr denn ehemals. Nach dem Heimgange Hindenburgs ist das Amt des Kanzlers völlig auf sich selbst gestellt und aus jeder Abhängigkeit herausgenommen. Das Amt eines besonderen Reichspräsidenten ist gefallen; es hat im Zuge der Entwicklung seinen Sinn verloren. Andererseits ist der Reichstag nicht mehr parlamentarisches Kontrollorgan. Er ist wieder zur Nationalrepräsentation geworden, in der sich die politisch tragende Schicht mit der Staatsführung in positiver Beziehung hält. Aber diese Schicht ist nicht mehr das „Bürgertum" im Sinne des XIX. Jahrh.; es ist die nationalsozialistische Bewegung des deutschen Volkes, in der sich deutsches Nationalbewußtsein neuen Ausdruck verschafft hat. Der Kanzler regiert in einer Reichsregierung, die als Reichs-Ministerkollegium Formen aus dem Weimarer Reiche fortzusetzen scheint. Aber in Wahrheit ist das Verhältnis zwischen dem Kanzler und seinen Ministern gänzlich anders aufzufassen. Es entspricht dem eines monarchischen Staatshauptes, zu Ministern, die einerseits allein von ihm abhängig sind, anderseits von ihm — als Unterführer im politischen Bereich — in der Zusammenfassung als Kabinett an der politischen Verantwortlichkeit beteiligt werden. Das Beamtentum, im Weimarer Staate in der größten Gefahr aufgerieben zu werden, ist in seiner alten Art erneuert. Allerdings nicht völlig. Wir sahen eingangs, daß es, auf den Landesherrn vereidigt und mit ihm auf das engste verbunden, ganz wesentlich Mitträger der politischen Führung im Staate sein sollte. Heute ist es zwar dem Kanzler wiederum in allen seinen Schichten persönlich ver-

pflichtet; die Spaltung in Reichs- und Landesbeamtentum ist gefallen. Aber seine Aufgabe ist die Rechtswahrung, nicht unmittelbar die politische Mitführung. Diese ist der Partei vorbehalten; insofern hat sich das System der Führung wesentlich geändert, obwohl anzunehmen ist, daß gerade an dieser Stelle der neuen Verfassungszustände eine Endform noch nicht gefunden ist. Das Heer war schon im Weimarer Staate vereinheitlicht worden. Unter dem Oberbefehl des Reichspräsidenten war es fern von aller Parteizersplitterung Träger des deutschen Einheitsgedankens geblieben. Aber die ihm aufgenötigte Form einer Söldnertruppe ließ diese einheitsbildende Kraft nicht zur Entfaltung kommen. Heute wird das Heer wieder als die eine Grundsäule des Staates anerkannt. Dem Nationalsozialismus ist es zu danken, daß es nach Einführung der allgemeinen Wehrpflicht sich erneut der großen Aufgabe widmen kann, Schule des gesamten Volkes zur Manneszucht zu sein und der sichere Garant unserer Freiheit.

Das Führungssystem des nationalsozialistischen Staates wäre unvollständig geschildert, wenn nicht noch darauf hingewiesen würde, daß der Kanzler des Reiches zugleich die Bezeichnung „Führer" trägt. Sie deutet auf die Krönung des Ganzen hin. Wie einst in der Bezeichnung des Kaisers als Träger des weltlichen Schwertes, später als Oberlehnsherrn, noch später als Haupt des Adels darauf hingewiesen war, daß politische Führung nicht nur ein formales Herrscheramt darstellt, sondern die oberste Repräsentation eines Gemeinschaftswertes, dessen Hüter und Bewahrer eine besondere, eng verbundene Gruppe von Volksgenossen ist, so deutet die Bezeichnung Führer darauf hin, daß der heutige Staat in der nationalsozialistischen Bewegung den Hüter und Bewahrer seines politischen Grundwertes hat, den im Staate zur Geltung und Durchsetzung zu bringen die höchste Aufgabe des Kanzlers ist. In dieser Einheit von Partei und Staat soll die Einheit von Volk und Staat ihre Gewähr haben. Denn Nationalsozialismus will nichts anderes sein als das lebendige Selbstbewußtsein unseres Volkes, gewonnen an der Einsicht in seine ewige Art und im einzelnen bestimmt nach den Aufgaben, die für die Selbstverwirklichung des Volkes aus dem Hier und Jetzt seiner geschichtlichen Lage erwachsen, wie sie in langen Kämpfen insbesondere in der Zeit geworden ist, die wir im Geiste an uns vorüberziehen lassen konnten. Möge diese Schau in die Vergangenheit und in die Mühsale des Werdens der Gegenwart uns Kraft für die Zukunft geben, damit wahr werde, was wir hoffend sagen, wenn wir vom Dritten Reiche als dem Deutschen Staate eines kommenden Jahrtausends sprechen!

Horaz, der Klassiker der römischen Satire.

Von

Ulrich Knoche.

Wenn wir heute von einem satirischen Werk sprechen[1]), so verstehen wir darunter ein Werk, das aus einer bestimmten Geisteshaltung heraus geschrieben ist. Eine Geisteshaltung meint Schiller[2]), wenn er die satirische Dichtung der elegischen gegenüberstellt, eine Geisteshaltung, die freimütig, spottlustig, witzig, auch höhnisch Personen und Zustände geißeln will, die — anders gesprochen — die Wirklichkeit als einen Gegenstand der Abneigung darzustellen trachtet. Dies entspricht auch noch unserem heutigen Sprachgebrauch, nicht bloß dem deutschen, sondern überhaupt dem modernen: Satire und Rüge gehören für uns zusammen. Das Wort „satirisch" verbinden wir hingegen nicht ausschließlich, nicht ohne Einschränkung, mit einer eigenen Kunstform: wir sprechen z. B. vom satirischen Roman, wir können sagen, ein Epos habe satirische Partien, ein Epigramm können wir als satirisch bezeichnen, sogar einen Menschen. Das bedeutet: satirisch nennen wir eine Geisteshaltung und deren Äußerung, nicht ohne weiteres eine fest umgrenzte Kunstform.

Dieser unser Sprachgebrauch ist modern und widerspricht dem antiken durchaus; das hybride Wort satiricus läßt sich erst spät, vom III. Jahrh. n. Chr. ab, in der lateinischen Sprache nachweisen, und auch das nur in einer Bedeutung, die von der unseres Wortes „satirisch" völlig verschieden ist.[3]) Satiricus heißt: Satiren dichtend, ist also ein Prädikat des Dichters. Das Primäre und Alte ist im Lateinischen vielmehr das Wort satura, und mit diesem haben wir es zu tun. Für den Römer ist die satura — ebenfalls im Gegensatz zu unserem Sprachgebrauch — eine eigene literarische Ausdrucksform, die in ihrer Eigenart, als Kunstform, gleichberechtigt neben anderen Kunstformen steht, neben dem Epos, der Tragödie und Komödie, der Elegie und dem Jambus. Dies sagt mit ausdrücklichen Worten Quintilian.[4]) Über den Geist aber, in dem die satura gehalten sein muß, wird vorderhand noch gar nichts ausgesagt. Daran mag man die Distanz von unserem modernen Wortgebrauch ermessen.

---

1) Diese Ausführungen dienten einer Rede zur Grundlage, mit der ich mich in Horazens Jubiläumsjahr, am 2. November 1935, der Göttinger Universität vorstellte. Eine Auseinandersetzung mit moderner Literatur, auch mit dem wichtigen Sammelwerk: Das Problem des Klassischen und die Antike, Lpz. '31, ist absichtlich vermieden worden. Der Kundige wird es ohnehin wissen, wo in dem Gesagten sich Beifall und wo sich Ablehnung verbirgt.

2) Über naive und sentimentalische Dichtung, Werke (hrsg. von L. Bellermann) VIII. 341 ff.

3) Vgl. Fr. Marx, C. Lucilii carminum reliquiae (Lpz. '04) vol. I prol. p. X.

4) Inst. 10, 1, 93; die Auffassung ist jedoch älter. Das früheste Buch des Lucilius, das 26., hat zwar die Satire mit den verschiedensten Arten geistiger Beschäftigungen (studia) kontrastiert, nicht bloß mit anderen literarischen Kunstformen. Als etwas Eigenes wird sie aber natürlich auch hier schon empfunden. Als selbständige Kunstform grenzt sie dann, für uns als erster, Horaz mit klaren Worten ab, serm. 1, 4 (dazu epist. 2, 2, 58—60).

Wie das Wort satura ein römisches ist, so ist auch die literarische Form der satura ein Erzeugnis des italischen Geistes.[5]) Schon dies eine würde sie von den übrigen literarischen Kunstformen der Römer abheben, die ja bekanntermaßen — allgemein gesprochen — sämtlich unter griechischem Einfluß entstanden und entwickelt wurden. Die Satire ist etwas rein Italisches, die Satire in metrisch gebundener Form, die für uns durch die Namen des Ennius, Lucilius, Horaz, Persius und Juvenal repräsentiert wird. Eine zweite Form der römischen Satire eine Mischung von Prosa und Poesie, die sogenannte Menippeische, scheide ich hier bewußt aus, da sie ihrem Ursprung nach vom Griechischen abhängig ist.[6]) Von der literarischen Form der hier erörterten metrisch gebundenen Satire hingegen muß einiges vorausgeschickt werden: wir können ihre Entwicklung lückenlos verfolgen, von ihrer Erschaffung durch Ennius bis zu ihrem Niedergang in der merowingischen Zeit. Als ihr Klassiker gilt Horaz. Und wir fragen als erstes, rein historisch: an welchem Ort in der Entwicklung der römischen Satire steht er?[7])

Blickt man auf die literarische Kultur der alten Völker, so muß man feststellen, daß die Römer in diesem Bereich ein spätes Volk sind. Verhältnismäßig sehr spät erst begannen sie, den Menschen und die Welt im λόγος zu begreifen. Über 500 Jahre nach den Dichtungen Homers beginnt die römische Literatur. Das Epochejahr, festgestellt von dem besten Vertreter allseitiger römischer Gelehrsamkeit, von M. Terentius Varro, ist das Jahr 240 vor unserer Zeitrechnung.[8]) Selbstverständlich gab es bei den Italikern auch davor eine Volkspoesie, es gab rituelle, rechtliche und andere Dokumente, es gab commentarii, Gedächtnishilfen: literarisch waren all diese Dinge nicht. Erst mit dem Jahr 240 beginnt die römische Literatur, und in wenigen Jahrzehnten schon entwickelte sie sich zu einer kaum glaublichen Blüte.[9]) Ein Merkmal dieser allerältesten römischen Literatur ist nun

5) Quint. inst. 10, 1, 93: satura quidem tota nostra est in qua primus insignem laudem adeptus Lucilius eqs.

6) Die beiden Formen der Satire unterscheidet Quint. inst. 10, 1, 95; vgl. dazu Prob. Verg. ecl. 6, 31; Gell. 2, 18; Cic. ac. post. 1, 8 u. a. Die Anlehnung ans Griechische hatte der Schöpfer der lateinischen Menippeischen Satire, M. Terentius Varro, sowohl im Titel als auch im Inhaltlichen stark betont. Trotzdem darf man die Selbständigkeit des Römers nicht unterschätzen, weder in der Formgebung noch in den leitenden Gesichtspunkten. Hierfür nur ein Beispiel: für den Cyniker bildet die φύσις den Maßstab für seine Kulturkritik, für Varro gelten als Maßstab statt dessen die mores maiorum; demzufolge kommt er nicht, wie Menipp, zu einer Negation jeglicher Kultur, sondern lediglich zu einer Kritik an den bestehenden Kulturzuständen. Die Kultur der maiores zu bekritteln ist er als Römer nicht gesonnen.

7) Ich beschränke mich auf die Darstellung; die Interpretationen, die ja den Nerv philologischer Wissenschaft darstellen, kann ich hier leider nicht vorführen, sie sind die Grundlage für alles Folgende.

8) Es ist das Jahr, da der römische Staat die Dichtung des Livius Andronicus öffentlich anerkannte. Das Datum stammt aus Varros Schrift de poetis, wie es scheint; ihr hat es Pomponius Atticus entnommen, und aus dessen liber annalis bringt es Cicero (Brut. 18, 72; vgl. dazu Gell. 17, 21, 42). Andere Datierungen sind abzulehnen.

9) Symptomatisch für die Geschwindigkeit der Entwicklung scheint es mir zu sein, daß die Dichter in Rom noch zu Lebzeiten des Livius Andronicus, im Jahre 207, korporative Rechte erhielten.

höchst augenfällig: die Persönlichkeit des Autors tritt zunächst hinter dem Werk vollständig zurück; aus den 21 Komödien des Plautus erfahren wir z. B. über das Leben des Dichters außer dem Namen so gut wie nichts. Und wir dürfen noch einen Schritt weitergehen und feststellen: der ältesten römischen Literatur fehlte überhaupt eine Kunstform, in der sich das künstlerische Individuum über sein eigenes Erleben ausführlich hätte aussprechen können, ein Gedanke, der uns heute kaum faßbar erscheint; und doch ist es so. Fragen wir nach dem Warum, so darf man, glaube ich, sagen: es fehlte eine solche Kunstform, weil die Römer selbst — ein spätes Volk, wie gesagt — sich erst spät der Persönlichkeit als einmaliger Individualität bewußt geworden sind. Der Römer der ältesten Zeit empfand seine Persönlichkeit in ihrer Bindung an den Staats- und an den Gentilverband, er empfand sie nicht absolut und schlechthin.[10]) Dementsprechend entstehen auch die ersten Kunstformen spät, in denen sich das Individuum künstlerisch über Persönliches in lateinischer Sprache äußern kann. Eine einzige mächtige Persönlichkeit schafft sie um das Jahr 200 v. Chr.: Quintus Ennius, ein Süditaliker, der Zeitgenosse des Plautus und der Tischgenosse des älteren Cato. Seine Lebenszeit fällt in die Epoche zwischen 239 und 169.

Ennius stellt sich uns dar als eine jener kraftvollen Gestalten, wie sie der Hellenismus hervorbrachte; seine Muttersprache war gar nicht einmal das Lateinische, und doch wandelte er sich zum Römer und wurde der eindrucksvollste, bis auf Vergil kanonische Verkünder der Taten des alten Rom. Er ist der Schöpfer zweier Kunstformen für die gebundene Äußerung der einzelnen Persönlichkeit über ihr Eigenstes: er schuf das lateinische Epigramm in Distichen und die Satire.[11]) Denn dies ist das wichtigste Merkmal der römischen Satire und bleibt es auf all ihren Entwicklungsstufen: die Satire dient der spezifisch individuellen Äußerung über Persönliches in einer gebundenen, aber nichtlyrischen Form. — Ennius ist uns bis auf geringe Reste verloren gegangen, doch läßt sich trotzdem mancherlei über seine Satire sagen.[12]) Der Name satura ist bei ihm eine Sammelbezeichnung und besagt, vag und allgemein, nichts anderes als „Vermischtes"[13]), griechischen Titeln, wie κέρας Ἀμαλθείας, ἄτακτα u. ä. vergleichbar, wie denn in Einzelheiten der hellenistische Einfluß auch in den ennianischen Satiren nicht

10) Zur Erläuterung mögen die Ausführungen im Philologus 89, 1934, 102ff. dienen.

11) Daß Ennius der Schöpfer der poetischen Satire ist, bezeugen aus bester Quelle Diomed. gramm. I 425, 30 K. und Porph. Hor. serm. 1, 10, 46. Was es mit der Satura des Naevius auf sich hat (Fest. p. 257 M.), das wissen wir nicht (vgl. darüber zuletzt Eduard Fraenkel, Realencycl. PWK. Suppl. 6, 540, 32ff.). An der Echtheit der ennianischen Epigramme zu zweifeln, besteht meines Erachtens kein zwingender Grund.

12) Ich zitiere nach der 2. Auflage der Vahlenschen Fragmentsammlung; die Satirenfragmente stehen S. 204ff., allerdings hat Vahlen in jenem Kapitel auch Fragmente gebracht, die zweifellos nicht den Satiren angehört haben.

13) Mag man das Wort satura nun herleiten von der Fruchtschüssel, die im Cereskult die verschiedensten primitia enthielt, oder von dem sonderbaren Mischbrei, den Varro beschreibt: in jedem Fall ist die Bedeutung sicher: satura bezeichnet, zusammenfassend, eine Fülle verschiedener, vermischter Dinge. Die Zeugnisse hat sehr bequem Fr. Marx. a. O. Prol. p. CXX zusammengestellt.

ganz fehlt.[14]) Doch mag das hier auf sich beruhen. Der Titel also besagt schon, daß der Stoff der ältesten römischen Satire nicht festliegt, ebensowenig ihr Stil, ihr Metrum und ihre Äußerungsmöglichkeiten. Zum Kontrast mag man einmal andere Kunstformen dagegenhalten: der Epiker ist gehalten, fortia facta im erhabenen Ton zu feiern, der Dichter der Komödie will, im schlichten Stil, eine imitatio vitae geben. Der Satiriker ist viel freier; thematisch umfaßt die Satire des Ennius die Gesamtheit des Lebens, wie es von der Persönlichkeit des Dichters erlebt wird: diese ist das Zusammenhaltende des Vielfältigen. Ebenso bunt sind die Äußerungsmöglichkeiten. Es werden Fabeln erzählt, bei denen auch das etwas altväterische fabula docet nicht gefehlt hat[15]); ein Streitgespräch zwischen Leben und Tod wird vorgeführt[16]); anderes wieder ist äußerst persönlich gehalten[17]); auch Aktuelles kommt zur Sprache[18]); nur die Rüge, das also, was wir gerade das eigentlich Satirische nennen, die Rüge scheint durchaus gefehlt zu haben.[19])

Diese Schöpfung der römischen Satire durch Ennius erscheint uns wie ein Keim. Allzusehr, so meint man, ist sie an die einmalige, so ausgeprägte Person des Ennius gebunden; doch die Individualität ist entdeckt worden, sie hat auch ihr Organ gefunden, und sie entwickelt sich nun rasch und selbständig weiter. — Die Tradition der Satire wird zunächst durch den Neffen des Ennius fortgeführt, durch Pacuvius, wohl wenig selbständig.[20]) Neue Impulse gab der römischen Satire erst wieder Gaius Lucilius, ein Ritter aus Campanien, der Freund des jüngeren Scipio und des Laelius, dessen Produktion etwa in die Zeit zwischen 133 und 105 v. Chr. fällt. Lucilius ist eine der eindrucksvollsten Persönlichkeiten der gesamten römischen Literaturgeschichte. Erhalten sind uns freilich auch von seinem Werk nur Fragmente, und doch spricht schon aus diesen Bruchstücken eine Freiheit und Vitalität des Geistes und der gesamten Person, wie wir sie bei den Römern wohl nirgends — mit Ausnahme vielleicht des Petron — wiederfinden. Jedes Wort des Lucilius klingt persönlich; und man begreift es sehr wohl, daß die Satire für ihn die angemessene Äußerungsform war. Er sagt es selbst: ein Zöllner in Asien werden, ein Federfuchser, statt des Lucilius, nein, das will

---

14) Namentlich die neuen Funde der Kallimacheischen Iamben haben dies nahe gelegt; Erzählungen wie die vom Lorbeer und Ölbaum mögen z. B. dahin gewirkt haben, daß auch Ennius, als erster in lateinischen Versen, in seinen Satiren Fabeln gestaltet hat.

15) Gellius (2, 29) hat uns den Beschluß der Fabel von der Haubenlerche erhalten:

> hoc erit tibi argumentum semper in promptu situm:
> ne quid exspectes amicos quod tu⟨te⟩ agere possies.

Auch der αἶνος vom Flötenspieler (fragm. 65) mag auf eine Lehre hinausgelaufen sein (vgl. Herod. 1, 141). 16) Quint. inst. 9, 2, 36.

17) So z. B. das schöne Fragment 6:

> Enni poeta salve qui mortalibus
> versus propinas flammeos medullitus.

18) Diese Vermutung wird etwa durch fragm. 10 f. nahe gelegt.

19) Ausdrücklich bezeugt wird dies durch Diomed. gramm. I 485, 30 K.

20) Vgl. Diomed. a. O. und Porph. Hor. serm. 1, 10, 46; die Grammatiker haben die Satiren des Pacuvius nicht berücksichtigt.

ich nicht, und dafür tausche ich nicht die ganze Welt ein.[21]) Das ist Lucilius: eine Persönlichkeit, die sich ihrer Einmaligkeit klar bewußt ist, und — dies ist noch wichtiger — die ihren Stolz darein setzt, gerade diese Individualität in ihrer Besonderheit zu sein. Genau denselben Stolz und dieselbe Bewußtheit finden wir wieder, wo er nun nicht von sich, sondern von seiner Satire spricht.[22]) Die Tragödie, die Philosophie, auch die Rhetorik: alle bekommen seinen Spott zu fühlen; all das erklärt er für unnütze Possen. Aber seine Satire ist ihm ein Werk, ein factum; ein Werk, um den Freunden zu nützen und den Feinden zu schaden.[23]) Und dies ist nun die neue Prägung, welche die römische Satire durch Lucilius erfährt. Gewiß muß ich hier der Kürze und Klarheit halber etwas vereinfachen; denn es fehlen bei Lucilius auch andere Töne nicht. Immer aber ist der Anlaß seiner Gedichte, soweit wir sehen, ein aktueller. Spricht er sich einmal über Allgemeineres aus, so tut er auch dies im Anschluß an ein aktuelles Ereignis. Er behandelt z. B. Ehefragen, gewiß ein allgemeines Thema: unmittelbar vorher hatte man wichtige Ehegesetze beraten.[24]) Er spricht über kunstkritische und grammatische Fragen: kurz vorher hatte sich Accius, der namhafteste Philolog der Zeit, über grammatische Dinge literarisch geäußert.[25]) Oder Lucilius ärgert sich über den Snobismus des leitenden Standes und macht sich in einer Satire Luft: kurz vorher hatte ein recht peinlicher Prozeß stattgefunden, der manche Kreise des römischen Adels bös kompromittiert hatte.[26]) So geht durchweg seine Dich-

21) fragm. 671/2 M., das dem frühesten Bande der lucilianischen Gedichte, dem 26. Buch, zugehört.

22) Eine solche Auseinandersetzung hat gleichfalls im 26. Buche gestanden. Zur Ergänzung der Interpretationen von Marx und Cichorius ist hier vorzugsweise die Dissertation von Wilh. Schmitt heranzuziehen: Satirenfragmente des Lucilius aus den Büchern 26—30, Mchn. '14.

23) Ich kombiniere dies aus folgenden Fakten: Lucilius sagt (fragm. 592ff.), er dichte nur für seine Freunde; das Werk des Freundes aber bezeichnet er (fragm. 611): amici est bene praecipere, bene tueri. Es fragt sich, ob er diese Freundespflicht gerade durch die Satire zu erfüllen glaubt. Ich glaube: ja; denn er nennt (fragm. 1014) seine Gedichte facta saeva et tristia dicta, also: Taten. Diese Taten können nur darin bestehen, daß er seinen Freunden Ruhm verschafft (fragm. 1021; 1084; Hor. serm. 2, 1, 16ff.), den Feinden aber ein Schandmal aufbrennt (fragm. 896; dazu etwa 1033). Den Kunstwert seiner Satiren hat er im Gegensatz zu ihrem praktischen Wert offenbar gering angeschlagen (etwa fragm. 1028 mit Marxens Bemerkung; dazu 1009). Ist ihm aber wirklich seine Satire ein Mittel im realen Kampf des Lebens, so verstehen wir, warum er für seine Person die Tragödie, die Philosophie und ähnliche studia ablehnt. Wir verstehen auch, warum sein Angriff, soweit es sich um hochgestellte Männer handelt, nur gegen Feinde des Scipio oder der scipionischen Politik gerichtet ist: so nützt man seinen Freunden. Der Einwand, die Dichtung des Lucilius trage ja einen exklusiven Charakter, wird hiergegen nicht aufkommen. Wie die Verhältnisse in Rom waren, sprach es sich im Kreis der Nobilität rasch herum, wenn ein Freund des Scipio eine Invektive verfaßt hatte; und damit rechnete Lucilius selbstverständlich.

24) So setzt das 26. Buch (vgl. fragm. 678), um nur ein Beispiel zu nennen, die berühmten Anträge des Metellus de prole augenda voraus.

25) In erster Linie muß dies für das 9. und 10. Buch angenommen werden (vgl. bes. Porph. Hor. serm. 1, 10, 53).

26) Das zeigt beispielsweise recht deutlich das zweite Buch.

tung aus vom Aktuellen, bleibt allerdings nicht immer beim Aktuellen stehen. Ihre Absicht jedenfalls — und von einer Absicht, einer Tendenz muß man bei Lucilius durchaus sprechen — ist eine tätige. Und hierdurch kommt nun eine Note in die satirische Dichtung, die ihr bisher gefehlt hatte, und die für die Weiterentwicklung von großer Bedeutung werden sollte: die politische Note, der Ton der persönlichen, politischen Invective.[27]) Keineswegs war dies, wie gesagt, die einzige Note der lucilianischen Satire; denn des Aktuellen gab es ja auch abgesehen vom Politischen wahrlich genug. Immerhin: diese pamphletistische Seite fiel allgemein, ihrer Natur nach, sehr stark auf, mit dem Erfolg, daß man, wie es scheint, schon zur Zeit des Pompeius ein jedes Pamphlet als satura bezeichnen konnte.[28]) Diese Art der nachlucilianischen satura, die pamphletistische, erhob keinen Anspruch auf künstlerischen Wert; sie wollte irgendeinen Gegner durchs Wort unmöglich machen, sei es im Vers oder in der Prosa, und zu diesem Ende war sie in der Wahl ihrer Mittel nicht wählerisch: die unflätigste Beschimpfung war ihr gerade recht[29]), war doch ihr Ziel ein agitatorisches. Erhalten ist uns hiervon fast gar nichts: verständlicherweise; es war Tagesliteratur, die mit dem Tageskampf zugleich verging. Für den Künstler aber war dadurch der Titel satura gewissermaßen diskreditiert, besonders da der Versuch der beiden Varrones, dem zu steuern, keinen Erfolg gehabt hatte.[30]) Und sicherlich hat Horaz seine Satiren mit guten Gründen nicht satura genannt, sondern sermones, denen später, in der gleichen Kunstform, die epistulae folgten. Dadurch waren sie dem Tageskampf entzogen, distanziert von jener Form der Satire, die durch das politische Gezänk bis zum Äußersten zerfasert war.

Dies ist der Ort, an dem Horazens Werke in der Geschichte der römischen Satire stehen; und wir fragen jetzt: welch ein Wille leitete ihn bei seinem Erneuerungswerk, und was hat er getan?

Horaz knüpfte seine satirische Dichtung unmittelbar an die des Lucilius[31]) an; dies gibt seiner Satire den traditionsgebundenen Zug. Stellen wir nun einmal die Absicht seiner Satire der Absicht der lucilianischen knapp gegenüber. Sowohl Lucilius wie Horaz wollen bona carmina schreiben, carmina recte

27) Welch große Rolle der persönliche, auch der politische Angriff in der Satire des Lucilius gespielt hat, das zeigen die Fragmente, das bestätigen die Zeugnisse. Daß es aber Lucilius war, der die Satire zu solcher Waffe erst umgeschaffen hat, das erfahren wir aus Diomed. gramm. I 485, 30ff. K.

28) Vgl. etwa Sueton (gramm. 15) über das offenbar prosaische Pamphlet des Pompeius Lenaeus gegen den Historiker Sallust; er nennt es satura.

29) Das gleiche Fragment des Sueton gibt uns einen Begriff von dem angeschlagenen Ton; Ausdrücke wie lastaurus, lurco, nebulo, popino bereiten den Haupttrumpf vor, Sallust sei priscorum Catonis verborum ineruditissimus fur. Ob sich die Invektive des Trebonius gegen Antonius (Cic. epist. 12, 16) wirklich eines viel feineren Tones bediente?

30) Über Varro Atacinus besagt Horazens Äußerung serm. 1, 10, 46 genug. Die Satiren, die Varro Reatinus im Stil des Lucilius geschrieben haben soll, scheinen überhaupt keine Leser gefunden zu haben; jedenfalls bringen die Grammatiker auch nicht ein einziges Zitat daraus.

31) Am ausdrücklichsten in serm. 1, 4; 1, 10; 2, 1.

scripta.[32]) Ein bonum carmen aber ist die Satire dann, wenn sie das Ziel erreicht, das der Autor ihr setzt. Und da zeigt sich die ganze Verschiedenheit der beiden Satiriker: für Lucilius ist eine Satire dann ein bonum carmen, wenn sie ein factum ist; d. h. für die polemische Satire, die einen großen Teil seiner Dichtung ausmacht und sicher einen sehr bezeichnenden: sie ist gut gemacht dann, wenn sie — ganz real — den Freunden nützt und den Feinden schadet. Ihr Ziel ist also ein aktuelles, tätiges. Für Horaz ist die Satire dann ein bonum carmen, wenn sie ein Kunstwerk ist, vollkommen in ihrer Art und künstlerisch diszipliniert, das die Billigung der docti findet[33]), der Männer von gereinigtem Kunstgeschmack. Die Ebenen, auf denen die Satire des Lucilius und die des Horaz sich befinden, sind also eigentlich inkommensurabel. Das Wertkriterium der polemischen Satire des Lucilius (soweit sich Horaz mit ihr auseinandersetzt) ist ihre Wirkung im Rahmen des wirklichen Lebens, in das sie tätig eingreifen will. Das Wertkriterium der Horazischen Satire ist im Gegensatz dazu ein absolutes: das καλόν, der künstlerische Wert. Und hier will ich mich gleich gegen ein verbreitetes Mißverständnis wenden. Verschiedene Äußerungen des Horaz hat man so aufgefaßt, als fühle er sich in seinen Satiren gar nicht als Künstler.[34]) In Wirklichkeit ist für Horaz mit seinem unglaublichen Sinn für Nuancen Künstler und Künstler nicht dasselbe. Das Wesen des Künstlers ist er vielmehr geneigt, durch die Kunstform mitzubestimmen, die der betreffende Künstler im besonderen vertritt. Der Lyriker und der Elegiker z. B. sind für ihn verschiedene Künstler.[35]) Und er als Satiriker

32) Deutlich zeigt der Witz am Schluß von serm. 2, 1, was Horaz mit bona carmina meint: nicht, real wirksame Dichtungen, sondern ästhetisch belangvolle. Im Einklang mit dieser Anschauung steht die Art, wie Horaz im gleichen Gedicht seine Satire rechtfertigt: er rechtfertigt sie auf einer rein literarisch-ästhetischen Ebene, nämlich mit dem Hinweis auf den literarischen auctor, Lucilius, und auf die eigene Begabung. Die Verteidigung, zu der Lucilius im 26. Buch sich entschloß, ist keine literarische, sondern sie befindet sich auf der Ebene des tatsächlichen Lebens. Dies näher auszuführen ist hier freilich nicht der Ort. Horazens Absicht aber, künstlerisch wertvolle Satiren zu schreiben, ist nun auch schon im ersten Satirenbuch nicht undeutlich ausgesprochen, namentlich in der 10. Satire. Von dieser Position aus versteht man die so schroff ausgesprochene Forderung des Kunstfleißes (bes. serm. 1, 10, 72ff.), man versteht, warum Horaz auf die Langsamkeit und Exklusivität seiner Produktion so stolz ist (serm. 1, 4; 1, 10; aber auch serm. 2, 3, 1ff. u. a. m.), warum die persönlichen Anwürfe, die er serm. 1, 4, 65ff. zurückweist, ihn gar nicht treffen können: wer sie äußert, setzt voraus, Horaz wolle in seiner Satire die Leute schädigen, mit ihr also ins reale Leben eingreifen. Das will Horaz gerade nicht, sondern ein rein künstlerisches factum will er schaffen.

33) Das Wort doctus kann im Kreis der frühklassischen Dichter wohl mehr bedeuten als nur doctus sermones utriusque linguae, nämlich sowohl den Dichter, der den künstlerischen Ansprüchen zu genügen imstande ist (z. B. epist. 2, 1, 117; ars 318), als auch den Mann, der die κρίσις richtig anzuwenden weiß, der mit Geschmack und Verstand zu urteilen versteht, den subtilis iudex et callidus, wie Horaz sich selbst einmal anreden läßt (serm. 2, 7, 101). Das zeigen Stellen wie serm. 1, 10, 52; ars 474. Dichtung und κρίσις stehen aber für Horaz in untrennbarem Verein. Davon zeugt sein Werk. In diesem Sinne bezeichnet Horaz die Leser, die er sich wünscht, als docti et amici (serm. 1, 10, 87); besonders Maecen scheint das Wort gern gehört zu haben.

34) Man verweist dafür auf Stellen wie serm. 1, 4, 39ff.; 2, 6, 17; epist. 1, 1, 40. Aber Horaz, auch der Satiriker Horaz, rechnet sich doch zu den poetae (serm. 1, 4, 33); dazu ebd.

fühlt sich ebenfalls — und dies ganz bewußt — mitbestimmt durch die satirische Kunstform und ihre Stilebene.[36]) Die Satire, so führt er in der vierten Satire aus[37]), ist eine Kunstform, welche — der Komödie vergleichbar — zwischen der erhabenen Kunst des Epikers und der schlichten Prosa steht, durch die Form aber adliger ist als die Prosa. Auf dieser ihrer Ebene soll sie eine Kunstform sein, mit allen unerbittlichen Vollkommenheitsansprüchen.

Von dieser gegenüber Lucilius radikal veränderten Zielsetzung her muß man Horazens Kritik an der lucilianischen Satire verstehen. Er billigt den Geist derselben, die offene Freimütigkeit[38]), die er auch für sich in Anspruch nimmt. Aber pulchra poemata sind ihm die Werke seines großen Vorgängers nicht.[39]) Er tadelt die saloppe Form, und er tadelt vor allem das Ziel; nicht reale Wirkung erstrebt seine Satire, sondern Darstellung eines Absoluten, nämlich des Kunstwertes. In dieser Kritik spricht nun Horaz zugleich als Dichter und als Theoretiker. Kunst und κρίσις gehören für ihn ja untrennbar zusammen; und innerhalb dieser Kritik formuliert er seine eigenen Ziele eingehender[40]), denn es geht ihm ja um mehr als um die eigene Sache, es geht ihm um die nationale römische Literatur.[41]) Drei Hauptpunkte sind es, durch die er seine Erneuerung der alten Satire rechtfertigt: er setzt als erster einmal die Satire als eine selbständige Kunstform fest in ihrem Verhältnis zu anderen anerkannten Kunstformen. Er bestimmt

V. 141), er nennt seine Satire ein carmen (serm. 2, 6, 22). Der Widerspruch existiert meines Erachtens nur dem Scheine nach: poeta kann ganz allgemein den Schöpfer von Dichtwerken bezeichnen, das Wort kann aber auch, emphatischer, im besonderen auf den Schöpfer erhabener Dichtwerke gehen. Beide Nuancen stehen Horaz selbstverständlich zur Verfügung. Und mag er seine Satire eine musa pedestris nennen (serm. 2, 6, 17): so bleibt sie doch eine musa; mag seine Satire kein iustum poema sein (serm. 1, 4, 63): ein poema bleibt sie doch. Auf die Nuancen kommt es bei Horaz an.

35) Vgl. epist. 2, 2, 91ff.: dazu etwa serm. 2, 1, 12ff.; 1, 4, 39—62 u. a. m.

36) Besonders deutlich zeigt das eine Stelle wie epist. 2, 2, 58/60; hier werden die Kunstgattungen der Lyrik, des Iambus und der Satire voneinander unterschieden. Epist. 2, 1, 250ff. kontrastiert der Dichter seine sermones mit der erhabenen patriotischen Dichtung (schon früher ähnlich serm. 2, 1, 12ff.).

37) serm. 1, 4, 39—62; serm. 2, 1, 1f. spricht er von der lex der satirischen Dichtung. Wenn er in der 4. Satire ausführt, die Form sei es eigentlich, welche die Satire von der Prosa unterscheide und auf eine andere Ebene erhebe, und wenn er gerade die Form, nicht so sehr den Geist der lucilianischen Satire tadelt, so sieht man recht deutlich, mit welcher Schärfe Horaz den Lucilius aus dem Kreise der Künstler verwies, mag er ihm auch nicht gerade alle Bedeutung absprechen.

38) Z. B. serm. 1, 4, 1—8; 10, 3f.; 64ff.; 2, 1, 62ff.

39) Das zeigen serm. 1, 4 und 1, 10, besonders deutlich 1, 10, 6ff.: da stellt Horaz den Lucilius geradezu als einen scurra hin.

40) Namentlich serm. 1, 10, 9—17.

41) Das reifste Zeugnis dieses Strebens liegt in den Literaturbriefen vor, besonders im Augustusbrief und in der Pisonenepistel. Doch die Gesinnung zeigt sich schon viel früher. Der Doppelangriff der Satiren, sowohl gegen die Archaisten als auch gegen die Neoteriker, zeigt, daß ein großes sachliches Ziel der genannten Art da ist. Gelegentlich, z. B. serm. 1, 10, 31ff., spricht es Horaz sogar explizit aus, daß er seine Kunstauffassung im Gegensatz zu den bekämpften für die eigentlich römische und für die eigentlich zeitgemäße hält (hierzu vgl. serm. 1, 10, 64—71).

ihre Ebene und Grenze. Zweitens stellt er ihr Ziel auf als ein rein künstlerisches, das nur durch das Wesen der Gattung bestimmt wird, d. h. durch etwas Absolutes, das mit der breiten Wirkung nichts zu tun hat, durch etwas Nichtaktuelles.[42]) Und drittens fordert er, dem Kunstanspruch getreu, die Kongruenz von Form und Substanz, wobei es sich dann von selbst versteht, daß die Satire überhaupt eine Substanz aufweisen kann, die über das rein Individuelle, das nur Interessante hinausgeht.[43]) — Diese drei Programmpunkte stehen mit einander in ursächlichem Zusammenhang. Sie sind zunächst historisch und dann sachlich in einem größeren Zusammenhang kurz zu erklären.

Die Dichtung des Lucilius war zu Horazens Zeiten keineswegs etwas Überlebtes.[44]) Im Gegenteil, es dauerte noch Jahrhunderte, bis Lucilius aus den Händen der Leser verschwand.[45]) Und auch dies geschah ganz allmählich. Horaz selbst hatte es zu seiner Zeit vielmehr mit einem geschlossenen Kreis von Gegnern zu tun, die in der älteren Literatur, mit Einschluß des Lucilius und der übrigen kraftvollen ingenia, den eigentlichen Ausdruck echtitalischen Geistes zu finden vermeinten. Ihnen standen die sogenannten Neoteriker gegenüber, welche die feinsten Formen der hellenistischen Dekadenz zu ihren Vorbildern gewählt hatten, welche die Form in solchem Maße pflegten, daß Substanz und Gehalt dahinter zurücktreten durften. Dies sind, wenn ich von früheren, historisch zunächst wenig wirksamen Ansätzen absehe, die Kreise um Valerius Cato. Wir kennen die Art am besten aus Catull und Vergils frühesten Werken. Formlosigkeit auf der einen Seite, Spielerei und Künstelei auf der anderen Seite: das waren die Vorwürfe, die man sich gegenseitig machte. Kurz vor Horaz steht also die römische Literatur auf dem Punkt, dualistisch auseinanderzufallen, wie der römische Staat im Widerstreit der Optimaten und der Popularen politisch auseinandergefallen war. Positive Kräfte fanden sich auf beiden Seiten; aber eine Sammlung und zielbewußte Aktualisierung dieser Kräfte durch ein Kompromiß war im Literarischen ebensowenig möglich wie im Politischen. Es mußte etwas Neues kommen. Im Politischen war dies Neue der Prinzipat des Augustus, im Literarischen war es das klassische Programm des Kreises, dem Männer wie Vergil, Varius, Pollio, Fundanius, Horaz und andere Gleichgesinnte angehörten. Denn dies ist ein Charakteristikum klassischer Kunstbestrebungen: eine

42) Das ist der Sinn des perfectum, von dem Horaz serm. 1, 10, 70 sagt, Lucilius habe es nicht erreicht. Perfectum ist der Ausdruck für die Vollkommenheit auf der rein künstlerischen Ebene. Daß diese mit der realen Ebene des Lebens nichts zu tun hat, lehren z. B. die Verse epist. 2, 1, 170/6.

43) Also auch hier wäre der Dichter der beste, qui sapere et fari possit quae sentiat, was Horaz an Tibull lobt (epist. 1, 4, 9).

44) Wie stark die archaistische Richtung zu Horazens Lebzeiten war, davon zeugen die heftigen Fehden, die er gegen dieselbe geführt hat, nicht nur in den Satiren, sondern noch in den Literaturbriefen. Vielleicht deutet allerdings die Epitome, die Horazens Freund Florus von den lucilianischen Satiren hergestellt haben soll (Porph. Hor. epist. 1, 3, 1), auf ein Erschlaffen des Interesses; vielleicht war es aber auch nur ein Versuch, Lucilius dem neuen Geschmack entsprechend herzurichten.

45) Vgl. Fr. Marx a. O. prol. LIXff.

klassische Bewegung setzt sich durch mittels eines Kreises gleichgerichteter Männer: man denke an die Pléjade, an die französische Akademie, die Leute der Crusca, an den Weimarer Kreis, an die Blätter für die Kunst usw. — Der Kreis jener römischen Dichter hatte sich zusammengeschlossen, noch bevor Augustus den Prinzipat innehatte: eine geistige Einigungsbewegung ging hier also der politischen Einigung voraus, und Horaz ist der erste, eindringlichste Verkünder des neuen Kunstprogramms.[46]) Deutlich spricht er es auch als erster aus, daß dies neue Programm allein das der neuen Zeit gemäße sein soll.[47]) Er steht, wie schon bemerkt, nicht allein, sondern er befindet sich in engster Fühlung mit Männern, die, nicht etwa, wie Ovid, in der Pax Augusta aufgewachsen sind, sondern die den Bürgerkrieg am eigenen Leibe erfahren haben und die nun ahnen, daß eine neue Epoche anhebt, die glücklichste Ära des Menschengeschlechtes, wie sie vermeinten. Eine Zeit, welche dem ganzen Imperium, d. h. der ganzen Welt, ein neues Gesicht und Gepräge verspricht. Dies Gefühl findet in den literarischen Bestrebungen dieser Männer, die viel erlebt haben, seine Entsprechung. Die altrömische Kunst — von Terenz muß man hier stets absehen[48]) — konnte das Charakteristische zum Ausdruck bringen. Es gelingt ihr die Darstellung der Einzelheit in ihrer ganzen Fülle, Eindringlichkeit oder Lächerlichkeit; das Ganze gelingt ihr noch nicht.[49]) Und zwar deshalb nicht, weil die Einzelheit offenbar noch nicht in ihrer notwendigen Beziehung zum Ganzen klar empfunden worden war. Die altrömische Dichtung ist bunt, vielfältig, das Zeugnis eines großen Kraftüberschusses. Aber es fehlt ihr die Grenze, es fehlt ihr die Kontur, und somit die künstlerische Vollendung.[50]) Und dem archaischen römischen Dichter selbst fehlt die Selbstzucht. Das meint Horaz. Eine Entwicklung war hier angebahnt, die mit Notwendigkeit zum Zerbrechen der Kunstformen hätte führen müssen. Dies empfanden die Neoteriker; sie wollten das Gegenteil: statt des ingenium propagierten sie die ars. Die Form ist ihnen das wichtigste — wir fassen das heute noch mit Sicherheit z. B. an der Sprache und Metrik — doch ihre Kunst bleibt sozusagen privat, keinem recht verantwortlich; sie hat etwas Exklusives, manchmal auch Unernstes, häufig Manieriertes.

Durch Horaz spricht nun der Klassiker zu uns, der diese beiden Kunstströmungen voraussetzt, sie gründlich kennt und, nicht durch die Synthese, sondern durch etwas Neues überwindet; er sagt: ego nec studium sine divite vena, nec rude

---

46) In diesem Sinne stellt sich Horaz, als Dichter, serm. 1, 10, 40ff. auf eine Ebene mit den Männern, die das gleiche wollen wie er, nämlich gute Kunst; es sind Fundanius, Pollio, Varius, Vergil. Mit wörtlichen Anklängen an diese Stelle bringt er in der gleichen Satire ein ausführlicheres Verzeichnis der Männer dieses Kreises V. 81ff.; die beiden Messalla und Maecen sind auch darunter.

47) Aus diesem Bewußtsein heraus kann er sagen (serm. 1, 10, 64ff.): lebte Lucilius heute, so würde er selbst sich freiwillig unseren Kunstansprüchen fügen.

48) Wie denn auch Horaz den Terenz nicht völlig verdammt hat; hätte er sonst serm. 2, 3, 259ff. die Eingangsszene des Eunuchus imitiert?

49) Am eingehendsten legt Horaz dies in der Augustusepistel dar.

50) Das perfectum, s. o. Anm. 42.

quid possit video ingenium.[51]) Das ist nun keine bloße Addition der divergierenden Kunstziele, sondern ein neuer Geist steht dahinter, die Überzeugung und Lehre: Kunst schaffen ist das Ernstlichste, was es gibt. — Klassische Kunstbestrebungen haben aber ihrem Wesen nach zunächst etwas Anknüpfendes, etwas Konservatives; Vergil z. B. setzt die Tradition des Lehrgedichtes fort, später die des Epos. Horaz fühlt sich, wie bereits gesagt wurde, als der Fortsetzer der lucilianischen Satire. Die römischen Klassiker wissen jedoch: gute Kunst verlangt Reinheit und Schärfe, sie verlangt Ordnung, und Ordnung verlangt Opfer. So schaffen sie zu allererst einmal die kräftigen, klaren Reliefs der einzelnen Kunstformen, ihr Gesetz. Sie erstreben nicht das Charakteristische um jeden Preis, sondern sie verlangen: jede der festzulegenden oder festgelegten Kunstformen soll nicht alles zum Ausdruck bringen, sondern nur dasjenige, was in dieser speziellen Kunstform zum Ausdruck gebracht werden kann, d. h. nur das ihr Gemäße, das ihr Mögliche: das soll sie ausdrücken. Hierin liegt das Geheimnis vom Einklang zwischen Gehalt und Form beschlossen, ebenso wie das Geheimnis vom stärksten Ausdruck durch die sparsamsten Mittel. So ist ihr erstes Werk ein Bändigen[52]), ein Beschränken; ein Beschränken der Äußerung, im Sprachlichen und Metrischen, ebenso wie ein Beschränken des Stoffes. Die Einzelheit soll sich dem Ganzen unterordnen, und dies dominierende Ganze ist das lebendige Gesetz der künstlerischen Form, etwas Absolutes: daraufhin ausgerichtet haben die Einzelheiten ihr eigenes Recht. Man kann die Kunstauffassung dieses Programmes eine organische nennen. Doch soweit sind die Bestrebungen jener Dichter eine rein ästhetische Angelegenheit. Ihre Bemühungen gehen indes weit über das Ästhetische hinaus. Der Dichter ist ja eine Person, er ist ja ἄνθρωπος; und das neue Programm der Dichtung hat seine Konsequenzen auch für den Menschen, den Dichter. Sein Schaffen wird von der Kunstform bestimmt. Ihr dient er, platonisch gesprochen — und das ist hier erlaubt — der ἰδέα τοῦ καλοῦ. Sie verlangt von ihm selbst Bändigung und Beschränkung: Selbstkritik und, damit im Zusammenhang, Selbstzucht. Darin sehen jene Dichter die eine ihrer großen erzieherischen Aufgaben im Zusammenhang der Gründung einer nationalrömischen Kunst; denn Lässigkeit, das Sichgehenlassen, hielt man für einen Nationalfehler der älteren lateinischen Dichter.[53]) Der klassische Dichter sieht sich hingegen gezwungen und verpflichtet, oft auf das reizvolle Einzelne zugunsten des guten Ganzen zu verzichten; weiter aber: was den Inhalt betrifft, darf er nur das Echte und Gültige

51) ars 409.

52) Schon serm. 1, 4, 11 ist vom tollere die Rede; 1, 10 (bes. 64—71) vom recidere; und diese Forderung der produktiven Beschränkung hat Horaz immer und immer wieder erhoben.

53) So sagt Horaz vom römischen Dichter, um nur eine sehr bezeichnende Stelle zu erwähnen (epist. 2, 1, 165):

> et placuit sibi natura sublimis et acer:
> nam spirat tragicum satis et feliciter audet,
> sed turpem putat inscite metuitque lituram.

Diese Überzeugung kommt auch im Pisonenbrief zum Ausdruck, jedoch schon in früheren Gedichten.

gestalten — keine nugae[54]) — und daraus erwächst dem Dichter eine persönliche Verantwortung gegenüber seinem Werk. — Dies sind sowohl gegenüber den Archaisten als auch gegenüber den Neoterikern gänzlich neue und bewußt programmatisch vorgetragene Gedanken. Wir stehen hier das erste Mal in der römischen Literatur — Terenz sei wiederum ausgenommen — vor einem bewußten und selbstbewußten künstlerischen Ethos.[55])

Dies also will der Kreis der genannten Dichter. Und Horaz? Was tut er? Wiederum läßt sich die Antwort nicht vom Reinästhetischen her gewinnen. Denn Horaz schreibt seine Satiren aus der sicheren und einheitlichen Haltung des Künstlers heraus, des Künstlers, der sich dem Werk und der dort immanent wirkenden Idee verantwortlich fühlt. „Mittelmäßigkeit", so meint er, „mag überall mit durchgehen, nur nicht in der Kunst.[56])" Das künstlerische Ethos also, das die Dichter Vergil, Varius, Polio, Fundanius und andere vereinigte, wird durch Horaz ganz rein verkörpert. Wie wirkt sich das nun für seine Satire aus? Grob gesprochen, nimmt Horaz die literarische Form der Satire, wie sie Lucilius gestaltet hatte, und schneidet das Üppige fort[57]): im Ausdruck, im Motivischen, im Stoff. Im Ausdruck macht er dadurch die Sprache nicht nur gefügig und biegsam, so daß er den Worten in größter Dichte die größte Ausdruckskraft zu geben vermag — eine ganz einzigartige sprachschöpferische Tat[58]) — auch was das Einzelne betrifft, spürt man auf Schritt und Tritt die sprachschöpferische Energie. So beseitigt er z. B. die Schimpfrede, das αἰσχρολογεῖν, aus der Satire und weist es in eine andere Kunstform, d. h. in seine Epoden.[59]) Im Stofflichen nimmt er der Satire z. B. die politische Note, er nimmt ihr sehr weit-

---

54) Horazens Widerwille gegen die garrulitas des Lucilius (serm. 1, 4, 12) findet die Entsprechung in seiner immer entschiedeneren Hinwendung zum Ernsthaften. Wir greifen die persönliche Entwicklung vom ersten Satirenbuch bis zum Abschluß der Episteln mit Händen. Doch schon das programmatische Einleitungsgedicht serm. 1, 1 bezeichnet Stoff und Ziel des Buches als ein σπουδαῖον (V. 23)

> quamquam ridentem dicere verum
> quid vetat? ut pueris olim dant crustula blandi
> doctores, elementa velint ut discere prima:
> sed tamen amoto quaeramus seria ludo.

Nicht erst epist. 1, 2, 40 denkt er: sapere aude, incipe; über den Weg, der zum rectum führt, über das medium als Ziel spricht er bereits in seiner allerfrühesten Satire 1, 2 (vgl. V. 28), und dann in immer neuen Wendungen.

55) Um nur zwei Pole zu nennen: schon das Anfangsgedicht (bes. V. 24—27) wie auch das Schlußgedicht (V. 72ff.) des ersten Satirenbuches bringt das klar und deutlich zum Ausdruck.

56) ars 372f.

57) Und daß er dies ganz bewußt tut, geht aus seiner Kritik an Lucilius im ersten Satirenbuch unzweifelhaft hervor. Man ahnt hier bereits den späteren Verfasser der Literaturbriefe.

58) Über diese Fragen hat Horaz unermüdlich nachgedacht. Seine Ausführungen über die Sprache und ihre Gestaltung durch den Dichter epist. 2, 2, 111ff. und ars 120ff. stellen gewiß einen Endpunkt dar.

59) In seiner ältesten Satire 1, 2 begegnen noch obszöne Worte wie mutto, permolere uxores, permingere, depugis, puga u. ä., später nicht mehr. Gegenüber Lucilius erscheint freilich auch der Ton dieser frühen Satire, wenn nicht alles täuscht, schon als außerordentlich gesittet.

gehend, und in den späteren Gedichten ganz, ihre Funktion der persönlichen Invektive gegen hochgestellte Männer [60]); auch dies hielt er eher in den Epoden für geeignet. Es mag bei diesen Beschränkungen ein persönlicher Wunsch des Maecenas mit eingewirkt haben — es ist dies nicht unwahrscheinlich — das entscheidende Movens scheint mir jedoch das Gesetz der Kunstform gewesen zu sein, das Horaz teils anerkennt, teils selbst erst geschaffen hat. Denn, und dies ist nun das entscheidende: in einem sehr tiefen Sinn hat sich auch das Motivische bei Horaz gewandelt, und dieser Wandlung gegenüber bleiben alle Berührungen mit Lucilius nur etwas Äußerliches. Dem Lucilius hatte die Satire zum Ausdruck persönlicher Erlebnisse und persönlicher Stimmungen im buchstäblichsten Sinne gedient: Horazens Satire bedeutet eine Abkehr hiervon. Sie schildert zwar auch gelegentlich die einmal erlebte Begebenheit; aber in der Orientierung auf ein Allgemeineres hin; denn die Substanz der horazischen Satire ist in immer steigendem Maße das Allgemeingültige.[61]) Spricht Lucilius etwa von der cura, die er bei dieser oder jener Gelegenheit einmal empfunden hat, so spricht Horaz von der cura schlechthin, „die weder Wein noch Schlummer forttäuscht" — und das ist die cura, die auch wir Heutigen empfinden. Erklären mag man das aus dem grundverschiedenen Temperament der beiden Menschen Lucilius und Horaz: Lucilius packt die Realität ungestüm an, oft recht wenig sittsam, immer impulsiv, immer interessant, und so packt er nur die einmalige Situation. Horaz steht ja nie in der Situation, sondern, als Dichter, steht er durchweg über ihr, überlegen, mit Abstand: dies ist die Haltung, aus der heraus er gestaltet. Ihrer Idee nach stellt seine Satire gar nicht das Leben so dar, wie es wirklich ist, sondern gleichsam veredelt, so nämlich, wie es sich im Geiste des Dichters darstellt, der über dem Leben steht. Auch dies ist gegenüber Lucilius eine Beschränkung; eine Beschränkung aber, welche allein erst die Steigerung des Individuellen ins Nicht-nureinmalige ermöglicht. Dies ist die neue Gestaltung der klassischen Satire: sie ist der künstlerische Ausdruck des dichterischen, frei-überlegenen Geistes, der Ausdruck einer tiefen, klaren Innerlichkeit, keine buchstäbliche, individuell bestimmte und motivierte imitatio vitae; und so wird es auch verständlich, daß die Substanz der römischen Satire durch Horaz eine Veränderung erfahren hat. Horaz beschränkt sich, im Gegensatz zur garrulitas des Lucilius, auf das Wichtige, das er in der Form der Konversation, des Dialoges oder des Briefes vorträgt.[62])

60) Der Iambus epod. 4 hat z. B. in Horazens Satiren kein Korrelat.

61) Das Iter Brundisinum (serm. 1, 5) beruht auf einer tatsächlichen Begebenheit; auch 1,8 mag an ein besonderes Erlebnis anknüpfen. Aber, daß der Schwätzer in der Satire 1, 9 namenlos bleibt, hat schon seinen guten Sinn. Serm. 1, 6, 100 spricht Horaz von seiner Lebensführung, also dem Persönlichsten was sich denken läßt, so meint man: nicht zufällig sagt er abschließend (V. 128): haec est vita solutorum (Plural!) misera ambitione gravique. Die Tendenz zum Allgemeineren ist ganz unverkennbar. Die immer stärker werdende Kraft dieser Tendenz im zweiten Satirenbuch und dann gar in den Episteln ist bekannt.

62) So ist ihm der Spott nicht Selbstzweck, wie er es dem Lucilius gewesen sein soll (serm. 1, 10, 7 und das unmittelbar Vorangehende); selbstverständlich übt auch Horaz, als Satiriker, das notare aus, das describere; aber: um durch das exemplum zu bilden, nicht nur andere, nein, auch sich selbst (serm. 1, 4, 103 ff.).

Wichtig aber ist ihm der Mensch in seiner Ganzheit, wichtig ist ihm das komplexe menschliche Leben in all seiner Farbigkeit. Dies beides ist das einzige Substrat seiner Satire.[63]) Über diesen Gegenstand will er die Wahrheit sagen, lachend, nicht verlachend.[64]) Standpunkt, Ziel und Form, das ist Horazens Eigentum; der Gegenstand ist im Grunde etwas Zeitloses, Überpersonales. Und da Horaz von diesem überpersönlichen Gegenstande nicht als Lehrmeister spricht, sondern mit der Gefälligkeit des gesitteten Mannes von Welt, zwingt er uns zur Auseinandersetzung; dadurch ist seine Satire ein europäischer Bildungsfaktor geworden.

Doch dies führt schon weiter zum letzten, zum dynamischen Teil dieser Betrachtung: wieso und mit welchem Recht nennen wir Horaz den Klassiker der römischen Satire? Und, nachdem nun die Antwort vom Phänomen selbst her vorbereitet ist, suchen wir jetzt die Antwort einmal von der Wirkung der horazischen Satire her zu gewinnen, und zum zweiten durch den Kontrast mit einer späteren Erscheinungsform der römischen Satire. — Man könnte sich die Antwort sehr leicht machen: ein Klassiker ist man ja nicht, sondern man wird es; das Prädikat „Klassiker" ist in jedem Fall ein Urteil der Nachwelt. Mag man im Werke des Klassikers das Dokument einer in sich ruhenden Reife sehen; mag man es — mehr im Sinne des antiken Wortes classicus[65]) — seiner Leistung nach betrachten und als etwas Vollendetes, in seiner Art Unüberbietbares beurteilen; oder mag man schließlich im klassischen Meisterwerk eine Erfüllung bewundern, ein geheimnisvoll dynamisch wirkendes exemplum: das Urteil spricht in jedem Falle die Nachwelt. — Über Horazens Satire hat die Nachwelt ihr Urteil gesprochen: Horaz gilt als Klassiker, das ist ein unbestreitbares Faktum. Erklären wir nun das Quo iure.

Rein ästhetisch gesprochen gilt als ein Klassiker der Autor, der alle Möglichkeiten einer Kunstgattung (oder ihrer mehrerer) vollkommen verwirklicht hat, durch und in dessen Werk eine Kunstform ihre Vollendung, ihre Reife gefunden hat. Der Autor also, dessen Werke am gültigen ästhetischen Maßstab gemessen ein Optimum darstellen, eine Ganzheit, die bestehen bleiben und nur noch gewinnen. Über die ästhetische Formel aber weist die Tatsache hinaus, daß der Klassiker auch als etwas Vorbildliches gilt und wirkt, daß ein Klassiker bildet, beseelt. Von seinem Werk geht zu den verschiedensten Zeiten eine schöpferische Kraftwirkung aus. Dies läßt sich rein vom Ästhetischen her, von der imitatio her wohl nicht deuten. Doch bleiben wir beim historischen Beispiel. Die römische Satire hat in der nachhorazischen Zeit namhafte Vertreter gefunden, so Persius in der Epoche Neros und Juvenal, den Zeitgenossen des Tacitus. Persius sei hier übergangen. Seine Satire ist eine recht krampfhaft-gewollte Erscheinungs-

63) Vgl. hierzu das schöne Bekenntnis serm. 2, 1, 60: quisquis erit vitae scribam color.

64) serm. 1, 1, 24; das Auslachen liegt ihm ganz fern, und gegen den Vorwurf der Bösherzigkeit, den man ihm nicht zum wenigsten auf Grund einer vermeintlichen Freude am Auslachen machte, verteidigt er sich mit der alleräußersten Schärfe (vgl. serm. 1, 4, 78ff.).

65) Vgl. Gell. 19, 8, 15, wo dem classicus adsiduusque scriptor der proletarius scriptor entgegengestellt wird.

form, die bei aller Dunkelheit eigentlich philosophischer Tiefe, bei allem Reichtum an einzelnen Bildern klarer Anschaulichkeit doch entbehrt. Bewunderer freilich hat auch sie gefunden. Doch wie steht es um Juvenal? Vom Altertum[66]) an bis in unsere Tage — ich erinnere an Victor Hugo — hat es Männer gegeben, die Juvenals Satiren den Vorzug gaben vor den horazischen. Historisch kann man sogar behaupten, daß der Einfluß der Satire Juvenals im Abendland vielleicht mächtiger gewirkt hat als der des Horaz. Juvenals Gegenstand ist die Typik menschlicher Verworfenheit, die er grell beleuchtet, um sie anzuprangern. Er ist der große Satiriker der Untat, und sein eigentliches Werk sieht er im Geißeln. So steht Juvenal als einer der bedeutendsten und pathetischsten castigatores morum vor unserem Blick.[67]) — Horaz geißelt nicht; er spricht nur aus — lachend. Und wahrscheinlich hat Juvenals allgemein gerichtetes Pathos, sein überzeugtes Fortissimo, wohl mehr in die Breite gewirkt als Horazens stille Urbanität. Trotzdem nennt man nicht Juvenal den Klassiker, sondern Horaz. Wie erklärt sich das?

Klassisch kann in diesem Zusammenhang ein Leistungsbegriff im engeren Sinne nicht sein; das liegt auf der Hand. Bedienen wir uns aber der Metaphern des Organischen, so scheint es, als ob Horazens Werk den Gipfelpunkt der römischen satirischen Dichtung darstelle, Juvenal eine Überreife, eine Dekadenz. Das klassische Werk ruht in sich; es weist weder nach vorne noch nach hinten über sich hinaus: es ist ganz, ganz in sich. Deshalb wirkt es auf viele, wie man so sagt, harmonisch. Das dekadente Werke zeigt ein anderes Gesicht. Vieles hat es mit der vorklassischen Kunst gemein; wie diese liebt es den Schnörkel, das Ornament, wie diese führt die Einzelheit häufig ihr eigenes Leben, abgelöst von der Idee des Ganzen. Dies sind freilich nur Fingerzeige. Doch eines läßt sich mit Sicherheit aussagen: das vorklassische Kunstwerk hat diese Eigenarten, weil es die Fülle der ihm innewohnenden Kräfte noch nicht zu bewältigen vermag; das dekadente Kunstwerk hat sie auf Grund einer ihm zutiefst innewohnenden Gebrochenheit. Horaz tritt vor uns als etwas Ganzes: Mensch und Künstler sind bei ihm nicht auseinandergetreten — was nun aber keineswegs einen Mangel an Spannungen bezeichnet[68]) — und aus dieser spannungsreichen Ganzheit heraus gestaltet er sicher und kräftig seinen Stoff. So wird auch sein Werk eine Ganzheit. Bei Juvenal hat der Stoff und die Erregung des Dichters die alte Form gesprengt, die er zu erfüllen sich bemüht. Seine Satiren wirken nicht so sehr als Ganzes, sondern in Stücken, durch ihre dicta[69]), ihre Pikanterien[70]), durch ihr

66) Vgl. Schol. Hor. II p. 1 (Keller) ... nisi Iuvenalis scripsisset, isto (sc. Horatio) nemo esset melior.

67) So hat ihn auch Schiller a. O. aufgefaßt.

68) Namentlich das erste Epistelbuch (etwa 1,8) zeigt uns mit der größten Aufgeschlossenheit die Persönlichkeit des Dichters in ihren Spannungen — doch nicht nur das erste Epistelbuch.

69) Kaum ein antikes Schriftwerk gleichen Umfanges ist wohl so reich an sog. „geflügelten Worten" wie Juvenals Satiren.

70) Dies meint natürlich Ammian, wenn er 28, 4, 14, malitiös genug, sagt: quidam detestantes ut venena doctrinas Iuvenalem et Marium Maximum curatiore studio legunt,

Pathos, durch prachtvoll lebensvolle, eingestreute Einzelskizzen. Die Notwendigkeit aber, das Zwingende, das wir in jeder von Horazens Satiren empfinden, das vermissen wir bei Juvenal gar oft. Und das hat seinen Grund. Horazens einheitliche Haltung ist die des Künstlers, in jeglicher Hinsicht. Sein Movens ist der künstlerische Idealismus. Bei Juvenal: Zerspaltenheit. Sein Motiv ist gar nicht ein primär künstlerisches, es ist vielmehr die indignatio.[71]) Mal spricht er als Ankläger, mal als Richter, mal als Deklamator, mal als Poet; diese Vielheit der Standpunkte, die sich nicht zu vereinigen vermögen, charakterisiert seine Position und gibt seinem Werk die besondere, erregende Farbe. Klassisch jedoch ist dies nicht. Denn das edelste Werk des Klassischen ist seine Wirkung als Beispiel. Nicht als Beispiel, das die Nachäffung anregt — Horaz z. B. läßt sich gar nicht nachahmen — sondern als bildendes Beispiel, das durch seine bloße Existenz eine menschlich wertvolle Haltung schafft und menschlich wertvolle Standpunkte zu wählen auffordert. Juvenal schafft die Haltung der Bitterkeit, des verurteilenden Abscheues, des contemptus, Horaz Gesittung, Reife und Überlegenheit.

Carl Gustav Carus.

Von

Heinrich Merk.

Carl Gustav Carus mußte in unserer Zeit erst wieder entdeckt werden. Sein eigentlicher Entdecker war Ludwig Klages. Es ist immer eine merkwürdige Tatsache, die nachdenklich stimmt, daß der Schöpfer eines großen Lebenswerkes vergessen werden konnte. Man fragt sich, wie so etwas möglich ist.

C. G. Carus lebte und wirkte von 1789 bis 1869. Er war ein bedeutender Arzt, sogar Leibarzt des Königs von Sachsen, und nahm eine angesehene wissenschaftliche Stellung ein. Er schrieb eine Reihe von medizinischen Büchern, die in Fachkreisen sehr geschätzt wurden. Sie sind natürlich, wie es nicht anders sein kann, großenteils veraltet und gehören nur noch der Geschichte der Medizin an. Daneben aber war Carus Philosoph, Psychologe, Künstler, Kunstkenner und Schriftsteller und entfaltete auf allen diesen Gebieten eine reiche, fruchtbare Tätigkeit. Gerade darin beruht seine Bedeutung für unsere Gegenwart.

Um Carus gerecht zu werden, muß man ihn vor allem richtig sehen. Und daran hat es bis vor kurzem gefehlt und fehlt es vielleicht noch immer. Man sieht ihn z. B. unter einer falschen Perspektive, wenn man in ihm lediglich einen Anhänger Schellings erblickt. Dieser Einschätzung liegt ein Mißverständnis zugrunde. Wäre Carus nichts weiter als ein Gefolgsmann Schellings gewesen, so hätte er uns nur noch wenig zu sagen. Er war aber ein durchaus selbständiger

nulla volumina praeter haec in profundo otio contrectantes; quam ob causam non iudicioli est nostri.

71) Die ganze erste, höchst programmatische Satire spricht das aus, nicht bloß an der bedeutenden Stelle V. 79.

Denker, der aus eigener Kraft Bedeutendes geleistet hat. Mochte er auch in früher Zeit entscheidende Anregungen von Schelling empfangen haben, so kann er deswegen noch nicht ein Schellingianer genannt werden. Mit gleichem Recht könnte man ihn als Kantianer bezeichnen, denn die Anregungen von Kants Naturphilosophie waren ganz gewiß nicht minder stark. Im allgemeinen sollte man aber weniger darauf achten, was einer empfangen hat, als vielmehr darauf, was er aus dem Empfangenen gemacht hat.

Das Verhängnis von Carus bestand nicht darin, daß er vergessen, sondern darin, daß er überhaupt nicht verstanden worden ist. Beinahe möchte man sagen: Er mußte vergessen werden, um nachträglich in seiner Bedeutung erkannt zu werden. Man kann sich des Eindrucks nicht erwehren, als hätten seine Kritiker höchst kritiklos von einander abgeschrieben. Was man bei dem einen liest, hat man bei einem anderen bereits gelesen. Diese „kritischen" Urteile laufen gewöhnlich darauf hinaus: „Ein von Schelling beeinflußter Pantheist ..." Genau so wenig wie ein Schellingianer, war aber Carus ein Pantheist. Auch nur die oberflächlichste Kenntnis seiner Schriften hätte vor einem derartigen Fehlurteil bewahren können. Wieder andere nahmen an seiner künstlerischen Veranlagung Anstoß, die ihn sogar zu einem „ästhetischen Natur-Pantheismus" verleitet und dazu verführt habe, die Tatsachen nicht gebührend anzuerkennen, damit der wohltuende Gesamteindruck nicht gestört würde. Auch sonst mußte Carus manche Interpretationen über sich ergehen lassen, die ganz gewiß nicht seiner Geistesart entsprachen.

Sein Lebenswerk — das Werk eines achtzigjährigen, rastlos tätigen Lebens — ist seinem Umfange nach kaum übersehbar. In dem engen Rahmen dieses Aufsatzes beschränken wir uns auf den wichtigsten Teil, nämlich auf die Philosophie und Psychologie von Carus. Wir verfolgen zunächst in genetisch-geschichtlicher Betrachtung den Gang seiner Geistesentwicklung und gehen dann zu einer gedrängten systematischen Darstellung über.

I.

Das Leben von Carus erhielt frühzeitig die ihm gemäße Richtung, und seine Folgerichtigkeit wurde in keiner Weise von wesenswidrigen Einflüssen durchkreuzt. Es war ein glückliches Leben. Wie jeder hochstrebende junge Mensch wurde auch Carus schon als Student zutiefst erschüttert von dem „stets wachsenden Kummer um das Rätsel der Welt und des menschlichen Daseins". In seinen „Lebenserinnerungen und Denkwürdigkeiten" (L.) hat er von seinen Kämpfen um die Lösung dieses Rätsels berichtet: wie er sich aus Kleinmut und Verzagtheit zu gläubiger Zuversicht, aus dem Vergänglichen zum Ewigen, vom Selbstbewußtsein zum befreienden Gottesbewußtsein durchgerungen hat. In dem offiziellen Bildungsbetrieb seiner Jugendzeit fand sein hungernder Geist nur spärliche Nahrung. Unbefriedigt ging er seinen eigenen Weg und suchte allein mit sich fertig zu werden. Schließlich ist es das Schicksal eines jeden Menschen, der es mit seinem Leben wirklich ernst nimmt, daß er allein mit sich fertig werden

muß. So wurde Carus vor allem in philosophischen Dingen Autodidakt, ohne dabei Dilettant zu werden. Besonders starken Eindruck machten auf ihn Kants „Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaften" und Schellings berühmte Schrift „Von der Weltseele". Kant lehrte ihn, die Materie als das „Bewegliche im Raume schlechthin" zu erkennen. Es muß, wie Carus später einmal bemerkt, als eines seiner größten Verdienste betrachtet werden, „daß durch sein scharfes kritisches Denken der falsche Begriff einer an sich toten Materie entschieden aufgehoben und eine lebendigere Ansicht von der Raumerfüllung durch Kräfte an deren Stelle gesetzt wurde." Schellings große Tat war es, daß er durch den tiefsinnigen Gedanken von der Weltseele den inneren organischen Zusammenhang in der Welt des ewig Beweglichen und Vergänglichen zu lebensvollem Bewußtsein brachte. Er entrollte ein Weltbild, in dessen Mitte der Geist als schöpferische Urkraft stand. Carus erkannte das stete Vernichtet- und Verwandeltwerden als die „ganz notwendige Folge der Wesenheit der Materie", während ihm zugleich „in jenem Höchsten und Göttlichen ein von diesem Beweglichen an sich durchaus Unabhängiges klar wurde, ja darin eine Wesenheit erschien, welche in ihrer Wahrheit und Schönheit durchaus frei war und blieb von Vernichtung und Veränderung" (L. I S. 83). Er weist selbst darauf hin, daß schon damals in ihm „diejenige Anschauungsform der Welt und diejenige Art des Gottesbewußtseins" vorbereitet wurden, die für sein ganzes späteres Leben und Denken bestimmend werden sollten.

Im Geiste dieser Weltbetrachtung begann Carus seine wissenschaftlich-akademische Laufbahn mit einem kühnen programmatischen „Entwurf einer allgemeinen Lebenslehre", einer „Dissertatio sistens specimen biologiae generalis". Aus dem Ideeninventar der romantischen Naturphilosophie griff er das heraus, was ihm als besonders neu und bedeutend erschienen war: nämlich den Gedanken eines einzigen, allverbreiteten Lebens, das von den Bewegungen der Gestirne bis zum Blutkreislauf der tierischen Organismen reicht. In dieser Erkenntnis hatte Carus eine besondere Befreiung seines Geistes aus beengenden Vorstellungen eines toten Mechanismus gefunden. Von der sieghaften Kraft dieser biozentrischen Weltlehre zutiefst durchdrungen, schrieb er in jugendlicher Begeisterung seine Habilitationsschrift und verteidigte sie gegen den stumpfen Widerstand einer erstarrten, steril gewordenen Wissenschaft. Noch in späteren Jahren bekennt er, daß diese kleine Abhandlung, trotz allen Unvollkommenheiten, ihrer innersten Gesinnung nach noch immer vor seinem Wahrheitsgewissen gerechtfertigt sei.

Als angehender akademischer Lehrer schuf nun Carus innerhalb des nächsten Jahrzehnts eine Reihe von fachwissenschaftlichen Werken, von denen besonders ein „Lehrbuch der Zootomie" (1818), das ihm Goethes begeisterte Anerkennung eintrug, rühmend hervorgehoben werden muß. Diesen Büchern waren große Erfolge beschieden. Sie wurden wiederholt aufgelegt und selbst in fremde Sprachen übersetzt. Wichtiger als diese quantitativ höchst beachtenswerten Leistungen sind für uns, die wir in der Rückschau vieles anders sehen, Arbeiten

kleineren Umfangs, die als Dokumente von Carus' Geistesentwicklung von Bedeutung sind. Jene Lehrbücher, soweit sie lediglich fertige wissenschaftliche Ergebnisse übermitteln sollten, sind längst überholt. Lebendig geblieben ist nur der ringende, kämpfende Mensch, der als Abbild und Ausdruck seiner Geistesart ein neues Weltbild, eine neue Weltanschauung zu gestalten suchte. Da finden wir in dem Erinnerungsbuche „Mnemosyne" (1848) ein aufschlußreiches Bruchstück „Kunst und Leben" aus dem Jahre 1818. Es steht darin sein Gottesbekenntnis. Carus spricht von jenen geweihten Augenblicken tiefster Ergriffenheit, die in keinem Menschenleben fehlen. „In diesen Augenblicken fühlt er sich in Gott — es sind die Augenblicke seiner Seligkeit. Heilige nun dein ganzes Leben immer mehr und du wirst dich stets in Gott fühlen; ewiges, seliges Leben erwerben" (S. 5). Carus hält auch solchen Erlebnissen gegenüber, so schön, so erhebend und berauschend sie sein mögen, mit zweifelnden Fragen nicht zurück: „Wer aber gibt uns überhaupt die Gewißheit dieser unserer inneren Göttlichkeit? Können wir sie erwerben? Können wir eine solche Überzeugung jemandem, dem sie wirklich fremd wäre (obwohl dies nicht zu denken), beweisen? Und woher haben wir selbst diese Gewißheit erhalten? Ist sie wirklich in meinem Ich unmittelbar begründet?" Diese Unruhe seines Herzens sucht er zu beschwichtigen, indem er erwidert: „Wer hat auf dies alles eine andere Antwort als das alte und ewig neue: ‚Kenne dich selbst!' — Das Ich ist die einzige Basis unseres Wissens, unseres Fühlens. Werde deiner recht bewußt, empfinde dich selbst ganz und rein, und du empfindest dich durch unmittelbares Bewußtsein als ein einiges, ein göttliches, ein zur Seligkeit bestimmtes Wesen. Auch wird es nicht fehlen, bei rein menschlicher Entwicklung, daß nicht — wenn ein gewisser Zeitpunkt heranrückt — dieses Bewußtsein der Seele klar werden sollte.... Offenbaren kann sich übrigens dieses Bewußtsein durch verschiedene Formen, doch das Beste bleibt unaussprechlich und unmittelbar. Möglichst überall am Unmittelbaren halten, wird schon deshalb ein großes Gesetz im Kunstbau des Lebens bleiben! Noch so scharfe und tiefsinnige Konstruktionen, noch so vielfaches Sondern und Trennen aller einzelnen Geistesoperationen, deren wir uns bewußt sein können, ersetzen diese innere Unmittelbarkeit nicht" (S. 5). Mit solchen Gedanken und Gefühlen umkreist Carus von früher Zeit an das Gottesproblem, sucht er das Göttliche im Menschen und in der Welt. Sie begleiten ihn sein ganzes Leben lang und gehören gewissermaßen zu den Axiomen seines geistigen Daseins. Immer wieder spricht Carus von dieser „Fähigkeit des geistigen Schauens", die sich in jedem tieferen Geistesleben offenbare. Dieses Schauen läßt sich, wie er nachdrücklich betont, „nicht gewaltsam in der unreifen Seele aus ihr selbst erzwingen, sondern es muß erreicht werden durch ein inneres Wachsen des Geistes, durch ein Hinauforganisiertwerden" (L. I S. 189f.). Es ist von höchster Wichtigkeit für das Verständnis der Carusschen Weltanschauung, daß wir gerade dieses Kernproblem in seiner ganzen Tiefe erfassen. Mit noch größerer Eindringlichkeit hebt Carus in einem späteren Bekenntnis den originären Charakter dieser Gottesschau hervor. „Jeder weiß, daß man nicht einen Tropfen Eiweiß, geschweige denn einen Tropfen

Blut, aus Kohlenstoff, Stickstoff, Wasser- und Sauerstoff zusammensetzen kann, und so mit allem Organischen! — sie sind eben! — wir können sie wohl zerlegen und zerstören, aber nicht wieder schaffen. — Glaubt ihr denn nun, daß es nicht auch in unserem Geiste organische Erkenntnisse gibt, die man als seiend annehmen und finden muß — und zu deren Begriff man nie kommen wird aus anderem? Eine solche Erkenntnis aber ist die der Seele — der Idee — des Geistes — ja zuhöchst Gottes! Du mußt all diese nehmen als Totalitäten, als Ganze und Ursprüngliche! Kannst du das nicht, so versuchst du ganz vergeblich aus mechanischen, chemischen oder physikalischen Kräften dir irgend etwas der Art zusammenzusetzen! Immer wirst du nur ein Kunststück — ein Artefakt erhalten, aber nie ein lebendiges Ganzes" (L. III S. 232). Schlagen wir zuletzt noch das philosophische Alterswerk „Natur und Idee" (NJ.) auf, so begegnet uns auch hier bereits auf den ersten Seiten das gleiche Bekenntnis. Das Grundpostulat lautet: „Hebung, Steigerung unseres eingeborenen Göttlichen erstes Erfordernis für alles Philosophieren." Und ähnlich wie in den früheren Bekenntnissen heißt es auch jetzt: „Das geistige Prinzip alles Werdens, d. i. das Göttliche, geht nicht sowohl als Ergebnis unseres Erkennens uns auf, sondern daß wir solcher Erkenntnis nachstreben, ist durch das Göttliche in und außer uns erst bedingt" (NJ. S. 2). In dieser weltanschaulichen Haltung von Carus liegt eine ganz wunderbare Folgerichtigkeit, ein beharrliches Festhalten an dem einmal als wahr Erkannten. Wir müssen uns darüber im klaren sein, daß die Gottesidee bei Carus etwas durchaus Ursprüngliches bedeutet, ein persönliches Erlebnis, ein Glaubensbekenntnis, das jeder wissenschaftlichen Einsicht und Überzeugung vorangeht und unabhängig von ihnen seine Gültigkeit behauptet. Gott wird nicht erkannt, sondern er offenbart sich uns in den gehobenen Augenblicken unseres Daseins, in der Begeisterung des Gefühls. Dieses Gefühl bedarf, um zur Klarheit des Gedankens zu finden, der Mitwirkung des Denkens, aber dieses ist nicht die Quelle unseres Gotteserlebnisses. Mit der Betonung des Gefühlsmäßigen meint Carus die Aufgeschlossenheit unseres ganzen Wesens für die Empfängnis des Göttlichen, und er findet dafür kein anderes Wort als das Gefühl, von dem unser ganzes Dasein durchströmt wird. Diese Gotteslehre ist Mystik, aber deswegen noch nicht Mystizismus. Die Dunkelheit der Gefühle wird niemals zur Verworrenheit. Der Gottesgedanke ist bei Carus so stark, daß er selbst in den Wissenschaftsbereich eindringt. „Es ist sonderbar" — heißt es in der Vorrede zum „System der Physiologie" — „daß gerade da, wo man glauben sollte, bei jedem Schritt müßte jener Hauch des Göttlichen gefühlt werden, durch welchen die Schöpfung sich bewegt und ist — d. i. in der Betrachtung der Erscheinungen des Lebens, — förmlich eine Art von Scheu Platz gegriffen hat, irgendeines belebenden geistigen Prinzipes — mit einem Wort, irgendeiaes Göttlichen zu gedenken." Carus ist von dieser Schen nicht ergriffen, und er spürt überall jenen Hauch des Göttlichen. So bekennt er noch in späten Jahren nach der Lektüre von Ernst Häckels berühmtem Buche „Die Radiolarien": „Wenn in einem Schleim des Meeres, tief mikroskopisch verborgen, solche Schönheit und

Weisheit millionenfach verstreut, ja gewissermaßen verschwendet ist und doch auch da alles prachtvoll nach Gesetz und Ordnung sich bildet und lebt, wie sollte, wie könnte es dann an einer Weltregierung fehlen, welche ebenso das Leben aller Menschen durch und durch nach göttlichem Recht herrlich leitet und treulichst überwacht" (L. V S. 62)? Diese feinfühlige Witterung für das Ewige und Göttliche im Menschen, in der Natur, in der Welt überhaupt, ist schon für den jungen Carus charakteristisch. Er ist der geborene Metaphysiker, der stets von der empirischen Feststellung zur metaphysischen Deutung übergeht. Wie er es rühmend hervorhebt, daß gerade die größten Denker der Vorzeit ihre grundlegenden Werke mit einem wissenschaftlichen Anruf der Gottheit begonnen haben, so scheut auch er nicht zurück, als Wissenschaftler mit dem Gottesgedanken zu beginnen. Für diese metaphysische Einstellung besitzen wir als wertvollen Beleg eine viel beachtete Rede „Von den Anforderungen an eine künftige Bearbeitung der Naturwissenschaften" aus dem Jahre 1822 (Neudruck 1928). Die Wissenschaft als organischer Bestandteil eines nach dem Göttlichen hin orientierten Lebens kann nach Carus nur eine Aufgabe haben: „Nämlich daß dem Menschen in ihr und durch sie in der Gesamtheit der Welt klar werde, wie eine harmonische Entfaltung von Vernunftgesetzen und Naturbildungen in innerer Wahrheit, Schönheit und Güte das Grundwesen alles Daseins erfülle und wie dadurch dem Menschen, als Gliede dieses Daseins, eine ewige Anregung geworden sei, sein eigenes Leben nach gleichen Maßen immer tüchtiger zu gestalten" (S. 7). Insofern die Wissenschaft den Phänomenen zugewandt ist, ist sie „reine Naturbeobachtung". Insofern sie in der Fülle der Erscheinungen die ewigen Gesetze sucht, die sich in und aus der Einheit göttlichen Wesens entfalten, ist sie spekulative Betrachtung, Naturphilosophie. Beide gehören zusammen und doch darf ein wichtiger Unterschied nicht übersehen werden: „Vernunft (ist) durchaus nie ganz Natur oder vollkommen der Natur entsprechend, Natur durchaus nie ganz Vernunft oder vollkommen der Vernunft entsprechend" (ebda. S. 9). Damit hat Carus zugleich das große Problem der Irrationalität unseres Daseins berührt, wonach die Welt, durch die Vernunft dividiert, nie restlos aufgeht. In einem Mnemosynefragment bemerkt er treffend: „Die Natur, das wirkliche Leben ist ... notwendig stets bis auf einen gewissen Grad irrational, und ein Bestreben, dieses Irrationale völlig zu heben (gleichsam ein Bestreben, die Natur völlig zur Vernunft zu bringen), kann nach meiner Überzeugung nicht anders als widersinnig genannt werden" (S. 10f.).

Diese Höhe philosophischer Weltbetrachtung hatte Carus bereits erreicht, als er, um mit Worten seines geliebten Dante zu sprechen, auf halbem Wege seines Lebens angelangt war. Er hatte den geistigen Besitz seiner Zeit in weitestem Umfange in sich aufgenommen, und so ging er als Fünfunddreißigjähriger, begünstigt von glücklichen Verhältnissen, zielbewußt daran, sich bildend und schaffend zu vollenden. Sein Leben war, gleich dem seines erlauchten Vorbildes Goethe, ein Bildungsleben. In den nächsten Jahren widmete er sich noch mit größtem Erfolge anatomisch-zoologischen Arbeiten. Als Leibarzt des Königs

hatte er reiche Gelegenheit, durch Reisen nach allen Himmelsrichtungen seinen Gesichtskreis zu erweitern. Wir besitzen von ihm ungemein anregende Reisebücher, die auch heute noch nichts von ihren Reizen verloren haben. Entscheidend aber ist, daß immer mehr Philosophie und Psychologie in Carus' Leben und Denken vorherrschend werden, daß sich der Arzt und Naturforscher in erster Linie als Philosoph und Psychologe fühlte. Mit dieser Feststellung sind wir an dem Wendepunkte angelangt, wo wir von der genetischen zur systematischen Darstellung übergehen.

II.

Wie schon als Naturforscher, so ist Carus insbesondere als Philosoph durchaus Metaphysiker. Man kann die Metaphysik aus seinem Denken nicht streichen. Seine metaphysische Haltung ist dadurch gekennzeichnet, daß er stets im Sinnlichen das Übersinnliche, im Natürlichen das Übernatürliche, im Vergänglichen das Ewige, im Werdenden das Seiende, im Geschaffenen das Schöpferische — kurz, daß er immer und überall das Göttliche suchte. In sämtlichen Werken von Carus ist seine Metaphysik enthalten, vor allem aber in den Büchern: „System der Physiologie" ([2]1847), „Organon der Erkenntnis der Natur und des Geistes" (1856) sowie in dem naturphilosophischen Hauptwerk „Natur und Idee" (1861).

Wir sind heutzutage gewohnt, in der Philosophie von ihrer erkenntnistheoretischen Grundlegung, von ihren erkenntniskritischen Voraussetzungen auszugehen. Es ist eine geradezu selbstverständliche Forderung, die keiner besonderen Begründung mehr bedarf: „Die Philosophie hat erkenntnistheoretisch zu beginnen" (Joh. Volkelt). Wir müssen uns aber darüber im klaren sein, daß die Erkenntnistheorie nur der Sicherung unserer Erkenntnisse, nicht dem Erkennen selbst dient. So ist auch Carus auf einem anderen Wege, als dem der Erkenntnistheorie, zu seinen Einsichten und Überzeugungen gekommen. Wenn man unter Erkenntnistheorie nicht bloß Sicherung, sondern Begründung unserer Erkenntnisse versteht, so muß Carus geradezu als ihr Gegner bezeichnet werden. Er bekennt mit aller Deutlichkeit: „Man bemüht sich ganz vergebens ..., für die höchsten Dinge irgendeinen Beweis zu finden oder zu geben, denn allemal würde noch die Frage übrig bleiben: warum muß denn überhaupt der Beweis, welcher uns richtig scheint, deshalb auch wirklich richtig sein? — und hätte man wirklich das Dasein eines Gottes mathematisch erwiesen, so bliebe die Frage übrig: warum muß es aber überhaupt ein Göttliches geben? Warum muß unsere Vernunft diese Erkenntnis haben? Warum muß es eine Welt geben? und dergleichen mehr. — In allen diesen Dingen ist also nur ein stilles Zurückgehen in sich selbst — ein Achten auf das, was bei gereifter innerer Entwicklung das reinere Licht der Seele uns als das Wahrhafte unmittelbar ohne weiteren Grund sehen läßt, das einzige Haltbare und auch, sowie das einzig Erreichbare, so auch das vollkommen Genügende" (Phys. I S. 22). In diesem Geiste betont Carus immer wieder: dies alles sind Erkenntnisse, welche erlebt werden müssen; ihre Ergebnisse lassen sich daher auch nur ruhig ohne Polemik hinstellen, und ein jeder

hat nur zu bedenken, wie weit er nach dem Grade seiner Entwicklung und nach seinem Wahrheitsgewissen sie in sich aufnehmen kann, wie weit nicht (vgl. Phys. I S. 10, S. VI, 22; II S. 751). Trotz solchen Einwänden und Einschränkungen sind auch Carus erkenntnistheoretische Bestrebungen nicht fremd. Sie finden sich hauptsächlich in seinem „Organon der Erkenntnis" (O.), das gewissermaßen die erkenntnistheoretische Vorschule zur Metaphysik bildet. Der Gepflogenheit unserer Zeit gemäß, beginnen auch wir mit ihnen unsere Ausführungen.

Erkenntnislehre ist die Prüfung der Mittel, „durch welche möglicherweise und allein zur Erkenntnis zu gelangen ist" (O. S. 3). Carus geht dabei von folgenden grundlegenden Sätzen aus: 1. Alles Bewußte entspringt dem Unbewußten. 2. Das unbedingt Gewisse ist nur das Subjektive an und für sich, d. h. die Selbstgewißheit des Erlebens. 3. Das Objektive außer uns erhält seine Gewißheit erst durch das in ihm enthaltene Subjektive, d. h. es besitzt keine unmittelbare Eigengewißheit (O. S. 4—6). Carus faßt seine Überzeugungen dahin zusammen, „daß alles Erkennen zunächst wie zuhöchst ein Sich-selbst-erkennen sei" (O. S. 1, 19, 35, 88, 105). Natürlich drängt sich sofort die Frage auf, wie der Mensch aus dem Subjektivitätsbereich heraus in die Welt der Objekte gelangt. Das Objektive als solches kann überhaupt „keinen Anspruch auf unbedingte Gewißheit und Wirklichkeit haben, außer insofern das Subjektive in uns ihm diese verleiht" (O. S. 6). In den Sinnesempfindungen nehmen wir zunächst nur unseren eigenen Zustand, nur die Veränderungen („Umstimmungen") in der Substanz des betreffenden Sinnesorgans wahr. Trotzdem wird uns tatsächlich „statt des ursprünglich empfundenen Subjektiven überall ein an sich nicht und nie empfundenes Objektives vorgespiegelt" (O. S. 9). Wie wird diese Tatsache verständlich? Carus sucht das Problem durch Heranziehung von Ergebnissen der vergleichenden Psychologie zu lösen. Im Mineral gibt es weder objektiv noch subjektiv auch nur die geringste Fühlung und als äußerste Ahnung eines Wechselverhältnisses zu anderen Gliedern des Erdganzen tritt nur die magnetische Anziehung hervor. In der Pflanze kommt hierzu ein dunkles Selbstgefühl ihres Daseins, von dem ihre Funktionen bestimmt werden. In diesem Selbstgefühl äußert sich bereits eine gewisse Lockerung des ursprünglichen Naturzusammenhangs, in den noch das Mineral restlos eingebettet ist. Die niedrigsten Tiergattungen dürften in dieser Hinsicht nur wenig von den Pflanzen unterschieden sein. Bei den höheren Gattungen hingegen kündigt sich, wenn auch noch kein entwickeltes Selbstbewußtsein, so doch ein ausgeprägtes, deutlich gewordenes Selbstgefühl an, als Symptom zunehmender Individualisierung. Hierzu muß ergänzend festgestellt werden: Beim Mineral gibt es noch keine spezifischen Sinnesorgane. Bei der Pflanze sind solche, wenn auch noch ziemlich undifferenziert, bereits vorhanden. Die eigentliche Differenzierung beginnt erst bei den Tieren und steigert sich von hier aus bis zum Menschen. Je mehr sich also ein Wesen von seiner unmittelbaren Verbundenheit mit dem Naturganzen loslöst, je mehr die Entwicklung vom dumpfen Naturleben zum Selbstgefühl und weiter zum Selbstbewußtsein fortschreitet, um so deutlicher und zahlreicher entwickeln

sich die Sinnesorgane. Ihre besondere Aufgabe scheint darin zu bestehen, den ursprünglichen Naturzusammenhang in anderer Form wiederherzustellen. Aus diesen tatsächlichen Feststellungen ergeben sich für die Deutung des Erkenntnisproblems folgende Konsequenzen: 1. „Nicht sowohl ... ist das höhere Mitgefühl und Wissen von der Natur in bevorzugten Wesen so sehr die Wirkung der Sinne, als vielmehr jene höhere, der Welt als Ganzem unerläßliche Gemeinsamkeit aller Wesen untereinander an sich der Urgrund und zugleich das erste und durchaus bedingende Element für Entstehung der Sinne überhaupt genannt werden muß" (O. S. 32). 2. „Ist das von Haus aus organisch Verbundensein aller Glieder des Weltganzen untereinander, und des höheren um so mehr, die erste Wahrheit, so ist es jedenfalls die zweite, daß die eben durch diese Verbindung bedingten Sinnesorgane gleicherweise Wahrheit enthalten müssen" (O. S. 33). 3. „Die Dinge werden zwar nicht an sich, sondern immer im Innern unserer Seele erkannt, aber, indem eben dieses Innere auf der ersten aller Wahrheiten, auf dem unmittelbaren Selbstgefühl, ruht, so ist nun auch das Äußere einer unmittelbaren und doch im Wesentlichen wahrhaften Erkenntnis wirklich erreichbar" (O. S. 36). Zusammenfassend können wir sagen: Die unbewußte, unmittelbare Bindung an das Weltganze ermöglicht jene bewußte, mittelbare Verbindung mit den Dingen, die wir Erkenntnis nennen. In diesem Lösungsversuch ist zweifellos noch manches unklar, und Carus befindet sich im Irrtum, wenn er glaubt, daß seine Lehre schon „vollkommen deutlich" sei. Anderseits aber scheint uns, daß seine Deutung des Problems doch in wichtigen Punkten das Richtige trifft. Wir müssen uns mit diesem flüchtigen Hinweis begnügen und darauf verzichten, auf die Fülle fesselnder Einzelheiten einzugehen. Von der Erkenntnistheorie wenden wir uns zur Metaphysik, um auch hier das Grundproblem in großen Zügen darzustellen.

Gott und die Welt und das Göttliche in der Welt waren die großen Gedanken, von denen Carus schon als junger Mensch durchdrungen war. Man hat seine Gotteslehre, wie wir bereits in der Einleitung erwähnten, als Pantheismus charakterisiert. Diese Auffassung ist völlig verkehrt. Nicht minder verfehlt ist die monistisch-vitalistische Deutung, wonach Gott der „Inbegriff des sich selbst unbewußt bleibenden Lebens" sein soll. Carus hat sich klar und unmißverständlich ausgesprochen. Den Pantheismus in jeder Form lehnt er ausdrücklich ab. Er bekämpft ferner den Dualismus, der Gott und Welt in ein bloß äußerliches Verhältnis bringt, ebenso entschieden aber auch die monistische Auffassung, die Gott und Leben identifiziert (O. S. 187, NJ. S. 134). Seine Gotteslehre steht jenseits von Monismus, Dualismus und Pantheismus. Darüber kann ein Zweifel kaum möglich sein. Nach der Lehre von Carus ist Gott das „allem wechselnden Dasein zugrunde liegende, ewig beharrende Sein" (O. S. 189), der „höchste Urgrund der Welt" (O. S. 193), das „geistige Prinzip alles Werdens" (NJ. S. 2). Carus unterscheidet sehr genau zwischen dem „geheimnisvollen Zusammenhang des Lebens" und Gott als dem „ewigen Urgrund eben dieses Zusammenhanges" (NJ. S. 14). Gott ist kein räumlich und zeitlich bedingtes Wesen und gehört

nicht der Welt an. Er wirkt nur **in** der Welt als seiner Offenbarung. Wie offenbart sich nun Gott unmittelbar dem menschlichen Geiste? Die Antwort von Carus auf diese Frage lautet: durch die in uns lebendigen Ideen der Wahrheit, der Liebe und der Schönheit. Diese Ideen sind nicht nur bildlich, sondern wirklich, d. h. als wirksame Kräfte in uns gemeint: als „wesentliche Strahlungen des Göttlichen", als „Strahlungen göttlicher Wesenheit", als Gestaltungsfaktoren, die schöpferisch das ganze Dasein durchdringen (D. S. 213). Und Gott ist der Lichtquell, das Urlicht, dem sie entströmen. „Wir erkennen jetzt, daß die höchste göttliche Einheit, der Welt gegenüber, gedacht werden muß wie das Schöne an sich, die Idee des Schönen oder die Schönheit, gegenüber irgendeinem besonderen Schönen, einem schönen Kunst- oder Naturwerke. Wie wir hier einsehen, daß die Idee, obwohl sie jenes Kunstwerk durchdringt und zu dem macht, was es ist, doch weit entfernt bleibt, mit ihm selbst eins zu sein oder überhaupt **in ihm** zu sein, so sehen wir jetzt, daß jener höchste Urgrund, indem er durch die drei genannten großen Strahlen sich offenbart, allerdings die Welt durchdringt und zu dem Leben- und Liebevollen, Vernunftgemäßen und Wahren und zu dem Harmonischen und Schönen (Kosmos) macht und schafft, welches wir an ihr bewundern, doch aber an sich durchaus weder die Welt selbst ist, noch als irgendwie selbst in ihr enthalten gedacht werden darf, sondern daß er in der Seligkeit eines reinen ewigen Seins weder außerhalb noch innerhalb von Etwas, sondern nur überhaupt und an sich da ist, indem er gleichwohl allein es ist, der das All erhält" (D. S. 209). Es wäre höchst unfruchtbar, diese Gotteslehre „kritisch" betrachten zu wollen. Wie sie dem Gefühl entsprungen ist, so will sie auch wieder mit dem Gefühl erfaßt werden. Es haftet ihr eine vielleicht beabsichtigte Unbestimmtheit an. Sie ist nicht pantheistisch, nicht monistisch. Ist sie aber deswegen schon theistisch? Carus lehrt ganz gewiß keinen unpersönlichen, aber auch nicht ausdrücklich einen persönlichen Gott. Seine Gottesidee scheint mehr überpersönlicher Art zu sein, bei der es schwer fällt, das richtige Wort zu finden. Vielleicht würde Carus die Lehre von der „wesenden Gottheit", wie sie in unserer Zeit namentlich von Max Scheler, Hermann Schwarz ausgebildet wurde, als der seinigen verwandt anerkennen. Im übrigen bemerken wir, daß neuestens auch ein scharfsinniger Denker wie Franz Brentano von den Idealen der Wahrheit, Liebe und Schönheit zum Ideal aller Ideale, zur Gottheit, vorzudringen versucht hat (Psychologie vom empirischen Standpunkt II, S. 122).

Noch ein anderes Problem gehört in diesen Zusammenhang. Man hat Carus nicht selten als einen „Philosophen des Unbewußten" charakterisiert, gewissermaßen als einen Vorläufer Eduard von Hartmanns, dessen wichtigste Grundgedanken er vorweg genommen habe. Nichts ist unrichtiger und korrekturbedürftiger als diese Ansicht. Bei Carus ist nicht das Unbewußte, sondern das Bewußtsein Gottes der umfassende Hintergrund, dem alles entspringt. Er lehrt wohl, daß unsere gesamte menschliche Existenz auf dem Unbewußten beruhe, aber dieses ist keine letzte Tatsache, sondern nur ein Durchgangspunkt vom göttlichen zum menschlichen Geiste. „Für Gott gibt es kein ihm Unbewußtes. . . . Nur dem, der

dies richtig versteht, kann es vollkommen klar sein, wenn wir von der Idee eines unbewußten Lebens sprechen. — Für den Menschen ist die Idee der Pflanze — des Tieres — ein Unbewußtes, ja diese Idee ist auch ihrer selbst keineswegs bewußt, aber als göttliche Idee ruht sie im Bewußtsein Gottes — ist, wie man es auch ausdrücken kann, ein Gottesgedanke und nur daher die unendliche Weisheit wie sie ... im Unbewußten überhaupt sich offenbart; trotzdem daß diese Weisheit — d. h. diese Idee — nichts von sich weiß" (NJ. S. 3). Die Lehre vom Unbewußten muß bei Carus in das Bewußtsein Gottes eingeordnet werden und erst dann ist sie in den Zusammenhang gebracht, dem sie entstammt und von dem aus sie allein verstanden werden kann.

Der Irrtum über Carus ist vor allem darauf zurückzuführen, daß man eine grundlegende Unterscheidung entweder völlig übersieht oder bis zur Unkenntlichkeit verwischt. Carus unterscheidet nämlich streng: Gott und Göttliches. Dieses Göttliche ist, wie wir zunächst ganz allgemein sagen können, das Bindeglied zwischen Gott und Welt. Unter der Gesamtheit der Welt haben wir den Inbegriff alles Wahrnehmbaren zu verstehen. Die Urformen ihrer Erscheinungsweise und zugleich ihre Urgegensätze sind Sein und Werden. Das Werden ist unmittelbar gegeben und für uns, wenn auch nicht an sich, das Ursprüngliche. Das Sein hingegen liegt „außerhalb aller unmittelbaren Wahrnehmung und ist nur für das abstrakte Denken erreichbar. Es ist, als Idee und Gesetz, das rein Geistige, das eigentliche und wahrhaft Wirkliche." Sein und Werden sind aber nicht voneinander losgelöste Wesenheiten, sondern durchdringen einander und erzeugen so den Begriff der Welt. Das Werdende ist das Zeitliche und Ewig-Bewegliche, „das rastlos Ziehende der Erscheinung". Es ist, wie gesagt, das allein unmittelbar Gegebene und Wahrnehmbare. Wenn es aber dem denkenden Geiste gelingt, alles, was irgendeiner Änderung, einem Werden, was der Unruhe der Zeitlichkeit unterworfen ist, auszuschalten und sich in das, was als Unveränderliches und Wandelloses zurückbleibt, zu versenken, so erfaßt er das Dauernde und Ewige in der Welt. Weil sich dieses aber nur dem Geiste erschließt, so nennt man es auch das „rein Geistige" und „als solches erkennen wir nur die Idee — das Gesetz" (D. S. 131). Dieses ist allein „das eigentlich und wahrhaft Wirkliche, während das sogenannte Wirkliche nur als in einem scheinbaren Dasein befangen erkannt wird" (D. S. 132). Und dieses „ewig Seiende" ist zugleich das „absolut Göttliche" in der Welt (NJ. S. 3). Carus nennt es göttlich, weil es ohne Beziehung auf einen göttlichen Geist als seinen Ursprung völlig unverständlich wäre. Weltanschauung beschränkt sich ja niemals auf bloße Tatsachenfeststellung, mag sie auch allumfassend sein. Sie ist, wie ein zeitgenössischer Denker mit Recht betont, immer Deutung, Sinngebung und ihr letztes Wort heißt: Gott. So betrachtet auch Carus die Welt nicht nur wissenschaftlich, sondern vor allem weltanschaulich. Wir müssen uns, ohne auf die Problematik der Einzelfragen eingehen zu können, mit diesem Umriß begnügen. Klages spricht von einem „Weltanschauungsschema" des Carus und charakterisiert es als einen ins Christliche gebogenen Platonismus, wobei er auch den Einschlag aristote-

lischer Ideen hervorhebt. Dieses Urteil ist sicher nicht unrichtig, aber auch nicht ganz richtig. Vor allem ist die Carussche Metaphysik keine unselbständige Kombination übernommener Gedanken, sondern ein durchaus eigenwüchsiges Gebilde.

Die eigentliche Bedeutung unseres Denkers erblickt Klages in dessen seelenkundlichen Werken. Man darf aber nicht vergessen, daß die Psychologie von Carus als wesentlicher Bestandteil in seine Philosophie, d. h. in seine Metaphysik eingebaut ist. Mag sie auch im Tatsächlichen völlig unabhängig sein, im Grundsätzlichen ist sie doch weltanschaulich orientiert. Sie ist metaphysische Psychologie und kann nicht, losgelöst von ihren philosophischen Voraussetzungen, dargestellt werden. Ihr Thema, wie es Carus in der „Psyche" formuliert, lautet ja: „Das Göttliche in unserem Innern in seiner Entfaltung aus dem Unbewußten zum Bewußten zu verfolgen" (Ps. S. 12).

III.

Die erste Fassung der Psychologie von Carus, seine „Vorlesungen über Psychologie", ist im Jahre 1831 erschienen und wurde im Jahre 1931, von Edgar Michaelis vorbildlich betreut, neu aufgelegt. Diesen „Vorlesungen" wurde hohe Wertschätzung zuteil. Mit ihnen sei, so urteilte z. B. Lorenz Oken, der „Embryo der Psychologie" in der Welt erschienen, und Carus fügte beifällig hinzu: „Damit meinte er doch nichts anderes, als daß hier zuerst der rechte genetische Weg in dieses Labyrinth gefunden und der eigentliche Schlüssel zur ganzen Tiefe des Seelenlebens nachgewiesen sei" (L. II, 306). Jedenfalls hat Carus seine Aufgabe von Anfang an scharf gesehn. Seine Psychologie sollte nichts anderes als eine Entwicklungsgeschichte der menschlichen Seele sein. Dieses Problem wird in den „Vorlesungen über Psychologie" vorläufig nur präludiert, gewissermaßen auf seinen Problemgehalt geprüft. Das streng systematische Hauptwerk der Carusschen Psychologie, zu dem sich die „Vorlesungen" wie erste Versuche verhalten, ist die berühmte „Psyche", erschienen im Jahre 1846. Mit Recht hat man sie als „die kostbare Summe romantischer Seelenkunde" als „eines der tiefsichtigsten, an größten Ahnungen reichen Werke deutscher Psychologie" (R. Marx) gerühmt.[1]) Diese klassische Darstellung ist ausgezeichnet durch Klarheit, Prägnanz und Anpassungsfähigkeit des Ausdrucks, durch einen erstaunlichen Reichtum sprachlicher Wendungen und glücklicher Neuprägungen — durch Eigenschaften also, die gerade in der psychologischen Wissenschaft ebenso wertvoll wie selten sind. Als Ergänzungswerk zur „Psyche" veröffentlichte Carus im Jahre 1851 eine „Physis", in der er ein synthetisches Bild von dem leiblichen Dasein des Menschen entwarf. Später kam hinzu noch eine „Vergleichende Psychologie oder Geschichte der Seele in der Reihenfolge der Tierwelt" (1866).

Carus betreibt, wie er immer wieder betont, genetische Psychologie. „Welche Betrachtung der Seele ist fruchtbarer als die genetische? Was ist lehrreicher als die Geschichte der Entwicklung eines Menschen?" (L. I S. 151). Für die genetische Be-

---

1) Carus, Psyche, hrsg. von R. Marx in Kroeners Taschenausgabe, wonach im folgenden zitiert wird (Ps.).

trachtungsweise handelt es sich, wie dies Carus schon in seiner „Zootomie" dargelegt hat, vor allem darum, einen Organismus „nach der Geschichte seiner einzelnen Lebensstadien und nach dem Zustande jedes besonderen Organs in diesen verschiedenen Lebensstadien" zu beschreiben. Auch in der Psychologie macht Carus mit dem Genesisgedanken Ernst, und wir werden ihm nur gerecht, wenn wir seine Darstellung von diesem Gesichtspunkt aus würdigen.

Psychologie als Entwicklungsgeschichte der Seele zerfällt erstens in die Lehre vom unbewußten Leben der Seele (Seele als organisierendes Prinzip) und zweitens in die Lehre vom bewußten Leben der Seele (Seele als Bewußtseinsträgerin). Der Schwerpunkt liegt dabei in den Ausführungen über die Seele als organisierendes Prinzip. „Hinter Carus' lebenswissenschaftlicher Bedeutung bleibt seine bewußtseinswissenschaftliche weit zurück" (Klages). Der primäre Gegenstand der Psychologie, ihr Ausgangspunkt, ist das Seelenleben, wie es in den Bewußtseinsäußerungen erscheint. Wir erkennen aber bald, daß das Bewußtsein nur ein verhältnismäßig geringer Bruchteil des unbewußt verlaufenden Seelenlebens ist. Man kann geradezu sagen: Das eigentlich Seelische ist das Unbewußte. Wie man aber ein Ganzes niemals aus einem Teil erklären, sondern von diesem nur auf jenes schließen kann, so ist dies auch im Bereiche des Seelischen der Fall: Das Unbewußte wird aus dem Bewußten erschlossen, das Bewußte aus dem Unbewußten erklärt. Die Einleitung zur „Psyche" (Ps.) beginnt mit dem berühmten Satze: „Der Schlüssel zur Erkenntnis vom Wesen des bewußten Seelenlebens liegt in der Region des Unbewußtseins" (Ps. S. 1). Wie man nun in der Metaphysik Sein und Werden in Wirklichkeit überhaupt nicht und in Gedanken nur höchst unvollkommen von einander trennen kann, so ist es auch in der Psychologie unmöglich, Unbewußtes und Bewußtes als zwei getrennte Provinzen zu betrachten. Es handelt sich schließlich nur darum, „im Bewußten das Unbewußte zu finden" (Ps. S. 1), „unser Dasein geistig zu rekonstruieren von dem bewußten Sein ins Unbewußte zurück" und so wirklich den Schlüssel zum bewußten Seelenleben zu finden, „nämlich das Verständnis des Unbewußten durch das Bewußtsein" (Ps. S. 4). Man sieht ohne weiteres, wie sich alles wechselseitig durchdringt: das Unbewußte können wir nur durch das Bewußtsein verstehen und umgekehrt das Bewußtsein nur vom Unbewußtsein her erkennen. Wir müssen natürlich auf eine ausführliche Darstellung der Psychologie von Carus von vornherein verzichten. Schon ein Versuch würde ein Buch erfordern. Es genügt jedoch, zu zeigen, in welcher Weise Carus das Problem in Angriff genommen und in welcher Richtung er die Problemlösung gesucht hat.

Auf den ersten Blick scheint es schwer, fast aussichtslos zu sein, in der Region des bewußten Seelenlebens das Unbewußte zu finden. Wenn man jedoch nahe liegende Phänomene unbefangen betrachtet, kann man sofort aufschlußreiche Beobachtungen machen. Die eigentlichen Lebensfunktionen — etwa Muskel- und Atmungsbewegungen, Reflexerscheinungen, die Vorgänge des Blutkreislaufes und des Stoffwechsels — spielen sich in unserem Organismus ab, ohne von Willenshandlungen geleitet, ohne überhaupt bewußt zu werden. Mehr oder minder

sind aber auch sie der Beeinflussung durch den Willen zugänglich und können so gehemmt oder beschleunigt, verstärkt, geschwächt und selbst unterbrochen werden. Normal aber verlaufen sie unbewußt und unbewußt verlaufen sie durchaus normal. Die Tatsache steht jedenfalls fest: Unbewußtes kann bewußt werden. Ebenso gilt die Umkehrung: Was ursprünglich bewußt war, wird nachträglich unbewußt. Wir erinnern nur an die Phänomene des Lernens und Übens. Und hier finden wir nun etwas höchst Merkwürdiges. Was wir lernen und einüben, muß, wenn es wirklich eingeübt und gelernt sein soll, erst dem Bewußtsein entzogen werden und in das Unbewußte übergehen: „im Können auf gleiche Weise wie im Wissen (gehört) das Hinübergreifen aus dem Bewußten ins Unbewußte zur Höhe menschlicher Vollendung" (Ps. S. 17). Diese Beobachtungen geben zu denken. Das Bewußtsein ist im ersten Falle nur ein Epiphänomen und im zweiten nur ein Durchgang zum Unbewußten. Vielleicht noch tiefer führt uns eine andere Betrachtung. Was man Veranlagung, Charakter, Eigenart, kurz die Persönlichkeit eines Menschen nennt, ist in ihm bereits zu einer Zeit vorgebildet, wo dies alles noch unentwickelt, unbewußt in ihm schlummerte. Es war aber vorhanden und bestimmte seine Entwicklung. Carus erblickt in dieser Tatsache einen überzeugenden Beweis dafür: „wie durch und durch unser bewußtes Seelenleben auf der Region des unbewußten ruht und aus ihm hervorgeht, wie es ganz eigentlich der erste schaffende Akt der als Seele sich darlebenden Idee ist, noch ganz unbewußt die bewunderungswürdige Mannigfaltigkeit des Organismus zu begründen, und wie auch dann, wenn in der Widerspiegelung der Idee in dieser Schöpfung das Bewußtsein sich erschlossen hat, die unbewußte Strahlung jenes Göttlichen der unversiegbare Born ist, aus welchem immer neue und neue Bereicherungen des Bewußtseins hervorgehen" (Ps. S. 19f.). An drei Beispielen haben wir so die psychologische Betrachtungsweise von Carus veranschaulicht. Im ersten haben wir den Fall, daß Unbewußtes bewußt wird; im zweiten, daß Bewußtes unbewußt wird, und im dritten erkennen wir den gesamten psychophysischen Organismus als Schöpfung des Unbewußten. Das Unbewußte können wir nicht in seinem An-sich-sein, sondern nur in seiner Bewußtseinsbezogenheit erfassen. Zunächst ist es lediglich eine Negation des Bewußten, und seine Eigenart besteht eben darin, daß es nicht bewußt ist. Positiv aber läßt sich sagen, daß es trotzdem zum Bewußtsein in einem mehr oder minder deutlichen Verhältnis der Wechselwirkung steht. Manches im Bewußtseinsbereich, was uns unverständlich wäre, wird verständlich, wenn wir unbewußte Vorgänge als Wirkungsfaktoren heranziehen. Das Unbewußte ist also nicht etwas Bewußtseinsfremdes. Carus weist ausdrücklich darauf hin, „daß zwar vieles im Organismus vorgehe, was als solches wirklich und unmittelbar nicht zum Bewußtsein kommt, daß aber doch nichts in ihm vorgehe, was nicht mindestens mittelbar auf das Bewußtsein Einfluß übe" (Ps. S. 8). Eduard von Hartmann erblickt das große Verdienst von Carus gerade darin, daß er den Begriff des Unbewußten, der bisher nur in der Metaphysik und Naturphilosophie benutzt worden sei, auch in die Psychologie eingeführt habe. Er wirft ihm aber vor, daß er das psychisch und

das physiologisch Unbewußte durcheinander bringe und das relativ Unbewußte von dem absolut Unbewußten nicht scharf trenne (Die moderne Psychologie. 1901, S. 33ff.). Nach unserer Auffassung hat Carus weniger den Begriff, als vielmehr das Problem des Unbewußten aufgestellt. Wir denken dabei in erster Linie an physiologische Residuen, Dispositionen und Tendenzen, haben aber sofort das dunkle Gefühl, daß mit dieser Deutung der entscheidende Punkt nicht getroffen ist. Das Unbewußte muß wohl etwas anderes und mehr sein als lediglich ein Sammelname für physiologische Zustände und Vorgänge. Carus hat uns den tieferen Sinn dieses schwierigen Problems, wenn auch nicht gedeutet, so doch zum Bewußtsein gebracht. Und gerade das ist sein unbestreitbares, bleibendes Verdienst. Der Einwand, den Hartmann seiner Anerkennung beifügt, ist unbegründet. Carus hat die verschiedenen Arten des Unbewußten ziemlich genau unterschieden. Grundsätzlich bemerkt er: „Das Höhere und Spätere wird immer das Niedere und Frühere mit umfassen und einschließen." Man kann also, um gleich die Anwendung dieses Satzes zu machen, das Psychische nicht aus dem Physiologischen erklären. Die geistige Rekonstruktion unseres Daseins, wie sie Carus fordert, muß dieses unter teleologischen Gesichtspunkten betrachten. Der psycho-physische Organismus ist darauf angelegt und erhält erst dadurch seine eigentliche Bedeutung, daß er das materielle Substrat eines Bewußtseinslebens wird. Unter dieser Perspektive sieht natürlich Carus das Physiologische ganz anders, als es gewöhnlich gesehen wird: „Es war ein alter Fehlgriff, daß man, anstatt die Physiologie in diesem Sinne als einen Teil der Psychologie abzuhandeln, die Psychologie gleichsam als Anhang der Physiologie darzustellen pflegte. Hier liegt allerdings der Grundirrtum, der alles tiefere Verständnis auch in der Physiologie hinderte" (Ps. S. 151). Er betrachtet es als eine wichtige Aufgabe, daß die Physiologie als Teil der Psychologie, gewissermaßen als psychologische Physiologie, dargestellt werde. Er verwischt dadurch keineswegs den Begriff des Physiologischen und vermischt ihn vor allem nicht mit dem des Psychischen. Auch zwischen relativ und absolut Unbewußtem hat Carus unterschieden. Er hält streng auseinander das absolut, d. h. stets im Verborgenen bleibende Unbewußte, mag es nun generell oder partiell sein, und das relativ Unbewußte, das nur vorübergehend dem Bewußtsein entschwindet (Ps. S. 65ff., 75f.). Bei allen Unterscheidungen aber, die letzten Endes nur Gedankenprodukte und Fiktionen sind, müssen wir uns vor dem Irrtum bewahren, als ob diese Unterschiede auf verschiedenartige Seelenkräfte, Teilseelen, Vermögen zurückzuführen wären. Vor allem lehnt Carus die Meinung ab, daß im psycho-physischen Organismus neben der Seele als Bewußtsseinsträgerin noch eine besondere Lebenskraft als organisierendes Prinzip wirksam sei. Die Seele ist nicht nur Bewußtseinssubjekt, sondern zugleich auch Organisationsprinzip. Oder genauer ausgedrückt: Als Schöpferin und Bildnerin des leiblichen Organismus ist sie auch Trägerin des Bewußtseins. Carus kennt keinen heimlichen Seelendualismus; keine Körperseele, „Lebenskraft" genannt, und keine von ihr getrennte Bewußtseinsseele. Er ist in diesem Punkte überzeugter Aristoteliker, und er bezieht

sich selbst immer wieder auf den griechischen Philosophen. Die Carussche Psychologie macht zum erstenmal mit dem Seelenbegriff des Aristoteles wirklich Ernst und muß geradezu als Erneuerung und Ausgestaltung der aristotelischen Seelenlehre bezeichnet werden. Es genügt nämlich nicht, ganz allgemein zu behaupten, die Seele sei die erste Entelechie eines physischen, organischen Körpers, sondern es muß dies auch streng empirisch nachgewiesen werden. Diese Aufgabe war das eigentliche Thema der Seelenforschung von Carus, und er ist dabei weit über sein antikes Vorbild hinausgewachsen. Man hat ihm vorgeworfen, daß er die Tatsachen nicht gebührend berücksichtige. Dieser Vorwurf ist unverständlich. Carus konnte mit Recht darauf hinweisen, wie angestrengt er mit dem Material seiner Wissenschaft gekämpft, wie er überall das Konkrete ins Auge gefaßt habe, bevor er zum Abstrakten übergegangen sei. „Will doch die Natur durchaus in allen ihren Teilen durchdrungen sein, ehe sie dem allgemeinen Überblicke sich darbietet; denn keine Lücken werden auf dieser Stufenleiter geduldet, und wie der reiche selbstbewußte Geist sich überhaupt nur erschließen kann da, wo durch unbewußtes Walten zuvor die wundervolle Organisation des Leibes gereift ist, so dringt auch der höhere überschauende und vernehmende Geist der Wissenschaft erst dann mit eigentümlichem Rechte hervor, wenn durch tausendfältige Mühen und Ergebnisse des Lernens diejenige Gliederung sich in ihm entwickelt hat, in welcher nun dieser Geist wirklich zu walten und frei zu beharren imstande ist" (L. III S. 289f.).

Mit der Psychologie, wie sie vor allem in der „Psyche" ihre endgültige Fassung gefunden hat, ist das seelenkundliche Werk von Carus noch lange nicht erschöpft. Abgesehen von Arbeiten, die dem Grenzgebiete zwischen Medizin und Anthropologie angehören — Grundzüge der Kranioskopie (1841—45), Proportionenlehre der menschlichen Gestalt (1854), über Lebensmagnetismus (1857) u. a. —, muß rühmend seines Buches über „Die Symbolik der menschlichen Gestalt (1853) gedacht werden. Diese „Symbolik" enthält ungefähr das, was man gewöhnlich als Physiognomik bezeichnet. Eine gedrängte Zusammenfassung seiner physiognomischen Lehren hat Carus später in seiner „Physis" (S. 190—217) gegeben. Gerade auf diesem schwierigen Gebiete bewähren sich die ruhige Sicherheit seines Blicks, die Besonnenheit und Überlegenheit seines Urteils. Was Lavater, Gall und andere Vorläufer divinatorisch geahnt und dilettantisch durchgeführt haben, hat Carus im Geiste strenger Wissenschaft verwirklicht. Die „Symbolik der menschlichen Gestalt" ist das bahnbrechende Werk für die Charakterologie, für die Persönlichkeits- und Ausdruckslehre geworden. Auch für sie gilt das schmeichelhafte Lob von Alex. v. Humboldt in einem Briefe an Carus: „Es ist eine Freude zu sehen, wie an allem, was Sie berühren, im Organischen wie am Unorganischen, wo sich Formzüge entdecken lassen, Ihre Genialität überall Neues aufzufinden und zu begründen weiß" (L. IV S. 97). In diesem Zusammenhang ist es uns natürlich versagt, auf die hier einschlägigen Tatsachen und Probleme näher einzugehen. Für uns handelte es sich lediglich um die psychologische Grundlegung der Seelenforschung von Carus. Alles, was darüber hinaus-

reicht, muß einer ausführlicheren Darstellung überlassen bleiben. Überdies gehören Charakterologie und Physiognomik, wie einsichtsvolle Forscher (Hans Henning, Hans Prinzhorn) mit Recht betont haben, nicht unmittelbar zur Psychologie im engeren Sinne, sondern bilden mit ihr zusammen jenen Wissenschaftsbereich, den man wohl am besten als Seelenkunde bezeichnet. Das kritische Urteil über die Physiognomik von Carus geht dahin: sie habe durch ihn ihre wissenschaftliche Form gefunden „und zwar in einer Geschlossenheit und Systematik, wie sie vorher nicht war und auch nachher kaum wieder entstanden ist" (Hans Pollnow). Wie alles bei Carus, so hat auch die Symbolik metaphysische Hintergründe und mündet letzten Endes in Metaphysik ein. Ihr tiefster Sinn ist: „die Welt überhaupt als das Symbol des höchsten Mysteriums der Gottheit und den Menschen als das Symbol der göttlichen Idee der Seele anschauen und verstehen lernen" (Symbolik d. m. G. 1853 S. 2).

IV.

Nur in skizzenhaften Umrissen, unter Verzicht auf die Fülle des Details, konnten wir das philosophisch-psychologische Werk von Carus darstellen. Dadurch ist in unseren Versuch eine gewisse Abstraktheit geraten, die diesem Denker durchaus fremd war. Seine Philosophie ist kein begriffliches Umdenken der Welt in Kategorien, sondern Deutung der Phänomene, Weltbetrachtung im Geiste Goethes.

Man zählt Carus gewöhnlich zu den Repräsentanten der „romantischen Naturphilosophie". Diese Einordnung hat zweifellos eine gewisse Berechtigung, ohne jedoch die individuelle Leistung dieses genialischen Forschers und Denkers erschöpfend zu charakterisieren. Jedenfalls ist auch Carus von dem Schicksal der romantischen Naturphilosophen, verdrängt und vergessen zu werden, ereilt worden. Seine Altersjahre waren Jahre schmerzlicher Vereinsamung, und nach seinem Tode schien es, als sei er völlig dem Gedächtnis der Menschheit entschwunden. Man hat seine Gestalt mit einer Ruine verglichen, die verwittert in eine fremde Welt hereinrage. Dieser Vergleich ist wohl sehr poetisch, aber nicht ganz zutreffend. Mochte auch an dem Lebenswerke von Carus manches brüchig geworden und abgebröckelt sein, als Ganzes besteht es fort. Es besitzt jene „geprägte Form", die keine Zeit zerstückelt. Dies ist wohl das tiefste Geheimnis seiner Dauer, das wir als etwas fraglos Gegebenes hinnehmen müssen. Es hat aber auch einen bleibenden Inhalt, der es unvergänglich macht.

Der w i s s e n s c h a f t l i c h e Ruhm von Carus als Begründer der vergleichenden Anatomie und Zoologie ist unantastbar. Man konnte hier seine Verdienste wohl schmälern, aber nicht bestreiten. Auch auf dem Gebiete der Physiologie hat Carus nicht unwichtige Beobachtungen gemacht. Wir erinnern z. B. an seine Bemerkungen über die Funktionen der Assoziationsfasern in den Rindenzellen, durch die er ein Vorläufer von Meynerts Entdeckungen geworden ist (vgl. Theod. Ziehen, Leitfaden der Physiol. Psychol.[12] S. 38 Anm.). Man hat ihm vorgeworfen, daß seine naturwissenschaftlichen Feststellungen von naturphilosophischen

Spekulationen überwuchert würden, und es ist ganz gewiß richtig: Carus unterscheidet nicht immer streng zwischen wissenschaftlicher Erkenntnis und metaphysischer Deutung. Methodisch und erkenntniskritisch haben wir ungleich schärfer zu sehen gelernt. Dieser Fortschritt sollte uns aber nicht ungerecht machen. Vor allem: er sollte uns nicht blind machen für das, was Carus als wissenschaftlicher Forscher geleistet hat.

Als philosophischer Denker ist Carus auch heute nur von wenigen erkannt worden. Vor allem seine großartige Naturphilosophie wurde lange Zeit höchst geringschätzig und verständnislos abgelehnt. Von seinem genialen Werke „Natur und Idee" urteilte noch ein neuerer Geschichtschreiber der Biologie: „Und so etwas wurde veröffentlicht, nachdem Darwins Selektionstheorie schon zwei Jahre vorher bekannt geworden war." Die Zeiten haben sich seitdem verändert: Die Selektionstheorie als naturphilosophisches Evangelium ist längst außer Kurs gesetzt, während die verfemten antidarwinistischen Lehren, unter ihnen auch die von Carus, an Boden gewonnen haben. Ein hervorragender Biologe wie Adolf Meyer urteilt darum wesentlich anders als jener Geschichtschreiber der Biologie: „Wer nur ein paar Seiten von ‚Natur und Idee' gelesen hat, muß gespürt haben, daß er es mit einem Buche zu tun hat, wie es in jedem Jahrhundert nur einmal geschrieben werden kann. Es ist ganz zweifellos eines der klassischen Dokumente für den Geist der ersten Hälfte des XIX. Jahrh. und bringt die damalige Naturforschung zu der ihr gemäßen Vollendung. Solche Abschlüsse pflegen dann in der Regel in späteren Zeiten — so Carus in unseren Tagen, in denen die idealistische Biologie eine Erneuerung erfährt — als Anfänge neuer Entwicklungen zu wirken. Bei seinem Erscheinen freilich war sein Schicksal beschlossen. Zu spät! Es fiel in die Anfänge der mächtig aufkommenden Darwinistischen Bewegung und mußte so zunächst vergessen werden und wirkungslos bleiben." Daß Carus gerade von Klages dieser Vergessenheit wieder entrissen wurde, hat natürlich seine besonderen Gründe. Klages fand in ihm einen Bahnbrecher seiner eigenen Bestrebungen. Stellte doch schon Carus dem bewußt-gestaltenden Geiste das bewußtlos-bildende Leben gegenüber. Er lehrte die Weisheit und Überlegenheit des Unbewußten gegenüber der schwankenden Unsicherheit unseres bewußten Handelns (Ps. S. 72). Sogar das Thema „Der Geist als Widersacher der Seele" oder, wie Carus schreibt, „Der Geist als Zerstörer des Leibes" wurde von ihm, wenn auch anders als von Klages, bereits erörtert (Physis S. 481 f.).

Losgelöst von allen metaphysischen Deutungen kommt jedoch dem Problem des Unbewußten noch eine besondere Bedeutung zu. Es ist die Brücke, die Carus mit der wissenschaftlichen Seelenkunde unserer Zeit verbindet. Die moderne psychologische Forschung hat mit ihren exakten Methoden das Unbewußte neu entdeckt, und das Ergebnis lautet: „Der Psychologe der Gegenwart wird gezwungen, ein unbewußtes Seelenleben anzunehmen, mag er wollen oder nicht. Ohne die Realität des Unbewußten ist eine Erklärung des gesetzmäßigen Ablaufes der Bewußtseinserscheinungen einfach unmöglich" (N. Ach.). Wir er-

innern ferner an das Bekenntnis eines anderen führenden Psychologen (E. Jänsch), das dahin geht: „Wo immer die moderne Psychologie ihren Gegenstand schon etwas tiefer zu erkennen beginnt, wird sie über den Standpunkt hinaus geführt, auf dem sie ‚Psychologie ohne Seele' hieß." Die Realität des Unbewußten und die Existenz der Seele: von diesen Urtatsachen, zu denen die psychologische Wissenschaft erst wieder zurückfinden mußte, ist Carus hergekommen. Diese Begegnung kann nicht zufällig sein, sondern muß ihren Grund im Wesen der Dinge haben. Es ist eine der wichtigsten Aufgaben geschichtlicher Betrachtung, die Einheit des Geisteslebens, die sich gewöhnlich in Schulen und Richtungen zersplittert, unter höheren Gesichtspunkten wieder herzustellen.

Wir sind davon überzeugt, daß Carus zu Unrecht vergessen worden ist, und glauben, daß er bei der Erneuerung des deutschen Geistes in Wissenschaft und Weltanschauung nicht fehlen darf. Darum bekennen auch wir uns — trotz manchen Vorbehalten — zu der Losung:

„Carus mortuus — Carus redivivus!"

Jean Paul.

Von

Friedrich Knorr.

> „Himmel, wollt ihr denn ein erklärlicheres All für eure Kleinköpfe? Je erhabener die Welt, desto unergründlicher. ... keine Welt wäre erbärmlicher, als die ich begriffe."
>
> Jean Paul.

Die Beschäftigung mit Jean Paul bedarf heute keiner Rechtfertigung mehr. Das Außerordentliche des Lebenswerkes dieses genialen Geistes und einzigartigen Mannes, den kein Geringerer als Stefan George als die größte dichterische Kraft der Deutschen gefeiert hat, ist längst wiedererkannt. Keineswegs behaupten kann man indessen, daß Jean Pauls Werk in der Besonderheit seines Wesens wirklich fester Besitz des deutschen Geistes geworden sei, und daß ein einheitliches Urteil darüber bestände, welche einmalige Bedeutung ihm als Dichter und als Erscheinung unserer deutschen Geistesgeschichte zukommt. Die beiden letztverflossenen Jahrzehnte haben zwar wichtige Vorarbeit nicht nur auf dem Gebiet der Einzelforschung geleistet — und der Niedergang der klassischen Ästhetik hat die Vorbedingung dafür ebenso geschaffen, wie das langsame Wiedererwachen eines Wissens um das Eigenartige und Unvergängliche der Dichtung, das in seiner Einmaligkeit aus sich selbst heraus erfaßt werden muß. Aber die wirkliche Eroberung Jean Pauls als eines unserer größten deutschen Menschen, ist noch ebenso eine Aufgabe der Zukunft wie die Durchleuchtung und Erkentnnis der Auswirkungen, die seine ganz bestimmten Ideen auf die geistige Arbeit

gehabt haben und in einem Augenblick noch haben müssen, wo diese selbst in einem umfassenden Sinne neubegründet werden muß.[1])

Es mag manchem Kenner Jean Pauls eigenartig erscheinen, daß wir gerade diese Zeit für besonders berufen betrachten, diese Aufgabe in Angriff zu nehmen. Denn obwohl wir mitten in einer außerordentlichen Wende des Denkens stehen, und so die innere Freiheit mitbringen, die notwendig ist, um einem Manne begegnen zu können, der fast ein Jahrhundert lang der Vergessenheit anheimfiel, weil das traditionelle Denken keinen Zugang zu ihm fand, so scheint doch gerade den Menschen dieser Tage unendlich vieles von ihm zu trennen. Die Formen der höfischen und bürgerlichen Welt, die er schildert, sind uns so fremd wie die Tränenseligkeit und die Weichheit vieler seiner Menschen, das ungeheure, dem äußeren Anschein nach so gestaltlose Reich der Phantasie und der Träume, das er vor uns aufrichtet, scheint es nicht weniger. Und doch finden wir gerade heute einen Weg zu dieser Welt, der sie uns in einer ungeahnten Weise erschließt. Haben wir sie einmal betreten, so rückt das uns scheinbar so Ferne näher und erweist sich als ein Stück unserer eigenen Seelengeschichte. Es läßt sich erkennen, welche eigenartige Kraft hier am Werke war und welches hinter einem verwirrenden äußeren Formenreichtum ihr einheitliches Ziel gewesen ist. Und es läßt sich nicht zuletzt erkennen, daß der Quellpunkt, aus dem sie hervorbricht, ein ewiges Anliegen des deutschen Menschen und des ihm zugemessenen Schicksalsraumes ist.

Dieser Zugang zu Jean Pauls Werk ist die uns selbst tiefstens bewegende Frage nach dem Menschen, nach seinem Wesen und dem Sinn seines Schaffens und Lebens — und zwar in jener besonderen Fassung, um deren nähere Bestimmung wir selber noch ringen. Denn diese Frage entsteht ja nicht — wenn man so sagen darf — voraussetzungslos, sondern unter sehr bestimmten vorgegebenen Bedingungen. Indem wir gerade diese zu klären suchen, treten wir nicht nur gleichsam in die Mitte des Jean Paulschen Schaffens — sondern arbeiten zugleich an der Erhellung unserer eigenen inneren Welt. Daß der Dichter uns bei allen Grenzen seines Werkes diese Möglichkeit gibt — das eben ist das Bedeutsamste an ihm.

Bei der Herausarbeitung der Grundlinien seines Werkes unter diesen entscheidenden Gesichtspunkten, kann es nicht unsere Aufgabe sein, alle Einzelfragen erschöpfend zu behandeln. Das wird das Ziel späterer Forschungsarbeit sein, zu der uns die eindringlichere Beschäftigung mit Jean Paul schon deshalb verpflichtet, weil er sich jetzt als ein Geist erweist, in dem sich nach dem Wort Friedrich Schlegels wirklich alle großen Ströme seiner Zeit treffen, dessen Erhellung also diese Zeit selbst in vieler Hinsicht in einem neuen Lichte zeigt. Unser Ziel ist zunächst nur, die großen Umrißlinien des entscheidenden Problems abzustecken und aus einem von ihm her ermöglichten vertieften Verständnis der Gesamtgestalt seines Werkes nachzuweisen, daß das, was wir als den Ausgangs-

1) Eine Auseinandersetzung mit der Literatur kann hier nicht gegeben werden. Der Kenner der Jean-Paul-Forschung wird leicht übersehen, wo ihr der Verf. Anregungen verdankt, und wo er eigene Wege geht.

punkt seines Denkens und Dichtens entwickeln, wirklich auch der Quellpunkt dieses Werkes gewesen sein muß und nicht nur eine Frage neben anderen. Wenn dabei zugleich die inneren Grenzen seines Schaffens sichtbar werden, so scheint uns das nur ein Beweis für die Fruchtbarkeit dieser Betrachtungsweise, die uns den Dichter zugleich als eine Erscheinung unserer Geistesgeschichte zu erkennen gibt und es damit überhaupt erst ermöglicht, sein Verhältnis zu den großen geistigen Mächten seiner Zeit herauszuarbeiten und zu verstehen.

Daß unsere Fragestellung eine entscheidende Seite des Jean Paulschen Schaffens trifft, bedarf keines Nachweises. Denn nichts hat ihn eindringlicher und nachhaltiger beschäftigt als gerade das Problem des Menschen. In allen seinen Lebensaltern und in allen seinen Werken hat es ihn gleich tief bewegt und zwar immer wieder — und das ist das Wesentliche — in einem ganz gleichartigen Sinn.

Mit Recht ist in den verschiedensten Untersuchungen über Jean Pauls Menschenauffassung immer wieder auf die Erzählung des Dichters hingewiesen worden, in der er berichtet, wie ihn als Kind zum ersten Male das Bewußtsein durchzuckte, daß er ein Ich sei. Denn es ist kein Zweifel, daß dieses frühe Erlebnis sein Menschenbild in der entscheidendsten Weise geformt hat. Das Ichsein des Menschen ist seine große Entdeckung, von der alle seine Arbeiten bis zu den letzten Werken immer wieder zeugen. Schon in den satirischen Arbeiten der Frühzeit ist dieser Gedanke lebendig, in den großen Romanen seiner Reifezeit begegnet er, ebenso in den Idyllen und den Altersdichtungen, und die theoretischen Schriften befassen sich immer wieder mit ihm als einem der wichtigsten und rätselhaftesten Tatbestände des menschlichen Geistes. Man kann also sehr wohl sagen, daß ein wirkliches Eindringen in seine Gedankenwelt gar nicht möglich erscheint, wenn er nicht geklärt wird.

Was bedeutet also das Ichsein des Menschen? Zunächst einmal ist es wichtig zu erkennen, daß es ein Wesenszug aller Menschen ist. Es gibt nicht einzelne, die keine Ichs sind. Das Erlebnis des Ichseins haben Albano, Viktor, Gustav und ihre Geistesverwandten ebenso wie die Roquairol, Schoppe, Leibgeber und Gianozzo — es kennzeichnet die Männer ebenso wie die Frauen. Menschsein und Ichsein scheint also fürs erste dasselbe. Das erhellt vor allem aus dem zweiten wichtigen Zug, der es kennzeichnet. Daß der Mensch ein Ich ist, hängt nicht etwa von seinem Belieben ab. So wie der Mensch gewissermaßen ohne sein Zutun Mensch ist — so ist er ohne Zutun ein Ich. Ich zu sein ist sein unabwendbares Schicksal. Es ist — wie wir noch sehen werden — nicht notwendig, daß jeder einzelne sich als Ich erkennt — ein Ich ist und bleibt er trotzdem. Diese Erkenntnis ist ferner nicht etwas, was der einzelne sich erarbeitet und was insofern auf einem Umweg doch seinem Willen anheimgegeben wäre — sie durchzuckt ihn vielmehr blitzartig in irgendeiner entscheidenden Stunde seines Lebens und wer sie einmal gehabt hat, den verläßt sie niemals wieder. Das Ichsein ist endlich nicht ein Wesenszug, den der Mensch neben anderen hat und der ihm als etwas Selbstverständliches gleichgültig sein könnte. Ganz im Gegenteil ist er diejenige Eigen-

schaft, die mit allem, was ihn sonst kennzeichnet, gänzlich unvergleichbar ist und die, einmal erkannt, ihn tiefstens erschüttert und beunruhigt. Jedem, auch nur oberflächlichen Kenner der Jean Paulschen Dichtung ist die Unzahl von Stellen bekannt, die dieser Erkenntnis Ausdruck geben. Man erinnere sich nur an den großen Traum Albanos oder an die ungeheure Leichenrede Viktors, der in tiefster Erregung über dieses unfaßbare Rätsel in den Ruf ausbricht: „Ich, Ich! du Abgrund, der im Spiegel des Gedankens tief ins Dunkel zurückläuft. Ich! Du Spiegel im Spiegel — du Schauder im Schauder!" (7, 49).[2]) Das Ichsein ist also die tiefste und entscheidendste Bestimmung des Menschen, die ganz unabhängig von seiner jeweiligen seelischen Eigenart besteht.

Es erhebt sich nun die Frage, in welcher Weise der Dichter das Ichsein, d. h. aber den Menschen als Ich genauer auslegt. Hier treffen wir nun auf drei bedeutsame Gesichtspunkte. Zunächst einmal ist das Ichsein die Quelle des Geistes. Weil der Mensch ein Ich ist, besitzt er Vernunft und zwar in jenem Maße, das ihn aus dem Kreis alles Lebendigen so sichtbar heraushebt.[3]) So wie es kein lebendiges Wesen auf dieser Erde gibt, das außer dem Menschen sich als ein Ich wissen kann, so gibt es nichts, was an Kraft des Geistes ihm vergleichbar wäre. In der „Levana" wird einmal ausdrücklich betont, daß das ganze Reich der Wahrheit und des Gewissens nichts sei ohne das Ich. Hier zeigt sich also die ganze Bedeutung des Ichseins für den Menschen. Die unbestreitbare Sonderstellung, die er als geistiges Wesen in der lebendigen Natur hat, verdankt er ihm. Das Herausgehobensein aus allem nur Lebendigen, die Möglichkeit und Freiheit seines Wesens, alles das ist nur eine Folge des Ichseins. Das gesamte außerordentliche Reich seines Innern, die elementare Fülle seiner Seelenkräfte erhält hier erst jene Bestimmung und Bindung zu einer unlösbaren Einheit, die sie erst zur Innenwelt des Menschen machen. Das Ichsein ist der Quell seiner geistigen Unermeßlichkeit, die Wurzel seiner großen Kraft, seines Wissens um Gott wie um alles, was er im eigentlichen Sinne seine innere Welt nennt.

Zugleich liegt aber im Ichsein ein ungeheurer innerer Abgrund. Es ist nicht nur Quelle der besonderen Kraft des Menschen, sondern zugleich der inneren Bodenlosigkeit seines Daseins. Es ist „Schauder im Schauder", eine unauslotbare grenzenlose Tiefe, der Anlaß einer unaufhörlich drohenden Verzweiflung. Der Mensch ist kraft seines Geistes nicht nur das mächtigste Wesen der Natur — er ist zugleich das gefährdetste, das aus ihrer Umhegung herausgeschleuderte, den Schauern der Unendlichkeit ausgesetzte Geschöpf. Das Ich ist nicht nur die Wurzel seines Glaubens an Gott — es ist ebenso sehr die Wurzel einer metaphysischen Furcht vor einer Verdammung ins Nichts. Seinen tiefsten Ausdruck findet dieses Schicksal des Menschen in seinem Wissen um die Vergänglichkeit und Nichtigkeit des Daseins und vor allem im Wissen um den Tod als einer un-

2) Zitate müssen aus Raumgründen auf das Unumgänglichste eingeschränkt werden. Zitiert wird nach der Ausgabe von Reimer, 3. Aufl. Berlin 1864.

3) Man beachte hier den Unterschied in der Ableitung der Vernunft von der Aufklärung einerseits und ihrem großen Antipoden Herder andererseits.

abänderlichen gerade ob ihrer Unbegreiflichkeit furchtbaren Grenze des Daseins. Es gibt wohl keinen zweiten deutschen Dichter, der diese Seite des Menschen und die daraus immer wieder entspringende Verzweiflung, so zu beschreiben vermocht hat, wie Jean Paul, und sicherlich ist die Wirkung dieses Blickes in den Tod in seinen Schriften deshalb so groß, weil er sich verbindet mit einer so tiefen Überzeugung von der Größe und Macht des menschlichen Geistes, der selbst scheinbar ewig und unzerstörbar doch die Vernichtung seines Trägers nicht zu bannen vermag. Von jener frühen Tagebucheintragung an, die den Tag, an dem ihm die Erkenntnis des Todes als eines unabänderlichen Endes aufging, als den wichtigsten Tag seines Lebens bezeichnete, erscheint die Klage über dieses Schicksal des Menschen und die Auseinandersetzung mit ihm immer wieder in allen Romanen, in den Idyllen und den theoretischen Werken bis zu den letzten Niederschriften des Dichters vor seinem eigenen Ende.

Wir haben aber noch einer dritten Bestimmung des Ichseins zu gedenken, die der Dichter immer wieder umkreist und in ihrer außerordentlichen Bedeutung für die Menschen herausstellt. Es ist die Einsamkeit des Ichs. Wir erwähnten oben schon bei der Erörterung seiner abgründigen Innerlichkeit die Tatsache, daß es aus der Umgebung der Natur sich ausgestoßen weiß, hineingeworfen in ein durchaus eigenes unvergleichliches Schicksal. Diese Ausgestoßenheit aus der Natur ist der Ausgangspunkt des höchst bedeutsamen Erlebnisses der völligen Einsamkeit, das den Menschen wiederum als von allem lebendigen Geschöpf unterschieden kennzeichnet. Dabei ist es nun aber von größter Bedeutung, daß der Dichter diese Einsamkeit nicht etwa nur so versteht, daß der Mensch in ihr sich seiner Geschiedenheit von der Natur bewußt wird. Die Einsamkeit des Ichs ist — und das ist weit wichtiger — auch bestimmend für das Verhältnis der einzelnen Menschen zueinander. Das Ichsein ist nicht irgendeine abstrakte Bestimmung des Menschen schlechthin, sondern es ist die Wirklichkeit des einzelnen lebendigen Menschen, der als ein Ich dem anderen gegenüber steht, der nicht weniger ein Ich ist als er. Jeder einzelne Mensch also ist für sich ein Abgrund des Alleinseins, und die seelischen und geistigen Kräfte, die er besitzt, befreien ihn daraus nicht. Seine Ichheit als deren rätselhafte Zusammenfassung macht ihn zu einer einmaligen unwiederholbaren Wirklichkeit. Gerade mit der ganzen Fülle seiner Innerlichkeit, aber auch mit dem ganzen Schauder, der dieser als einer unfaßbaren Unendlichkeit entspringt, ist er allein und auf nichts gestellt als auf sich selbst. Das gesamte Lebenswerk des Dichters ist wiederum erfüllt von den ergreifendsten Stellen über dieses dunkle Schicksal des Menschen. Man denke nur an Gestalten wie Gustav, Ottomar, Flamin, Viktor, Albano, Schoppe oder Roquairol — oder man denke an die verschiedenen großen Frauen — überall welche großartigen Schilderungen der Einsamkeit der Menschenseele. Und in einem der letzten Werke, dem „Kometen", gibt es einen Abschnitt, der ebenso überschrieben ist und den wir hierher setzen, da er das Dargelegte noch einmal unvergeßlich zusammenfaßt. Dort heißt es: „Wenn du in der Schlacht, wo Tausende mit dir wirken und stürmen, mitten in der blitzenden donnernden

Menschenwelt stehst und mitglühest, so siehst du keine Einsamkeit, sondern eine ganze Menschheit um dich — und doch ist eigentlich niemand bei dir als du. Eine einzige Bleikugel, welche als ein finsterer Erdball in deine Himmel- oder Gehirnkugel dringt, wirft das ganze Schall- und Feuerreich der Gegenwart um dich fern hinunter in die Tiefe, du liegst als Einsiedler im Getümmel, und hinter den zugeschlossenen Sinnen schweigt die Welt; dieselbe Einsamkeit umschließt dich, ob dir in der entlegenen Waldhütte oder auf dem Pracht- und Trommelmarkte des Todes die Sinne brechen. Neben dir bluten die anderen Einsiedler, jeder in seiner zugebauten Kerkerwelt." (28, 110f.)

Wir finden bei Jean Paul also eine ganz bestimmte Grundauffassung vom Menschen von durchaus eigener Prägung. Der Mensch wird in seiner vergänglichen Geschöpflichkeit gesehen in seiner Geworfenheit in ein höchst fragwürdiges, höchst dunkles „Zwischen" — er ist nicht Natur, er ist nicht Gott — er ist ein rätselvolles „Selbst", er ist höchste Kraft und tiefste Verlorenheit. Diese Auffassung wird freilich nicht entfaltet in einem wohldurchdachten philosophischen Gedankengang — sie wird nur in einigen Hauptpunkten gegeben — aber sie umreißt doch einen entscheidenden Horizont. Und sie findet ihre Begründung nicht in philosophischen Theorien — es bleiben viele Fragen offen — sondern in elementaren Erlebnissen des einzelnen von unbestreitbarer Tatsächlichkeit. Alles was der Mensch an besonderer, eigengeprägter seelischer Substanz besitzt, die Größe seines Herzens, die Tiefe seines Gefühls, die Kraft seiner Empfindung und die Mächtigkeit seines Willens — und alles das ist in den Menschen Jean Pauls in einem außerordentlichen Maße lebendig — ist unterworfen der höheren Gesetzlichkeit eines unabänderlichen Schicksals, gebunden zu sein in einer vergänglichen undurchschaubaren Einheit, die ihren vorgeschriebenen Weg vollendet, den jeder einzelne ausnahmslos mitgehen muß. Die Ichheit als Gegenstand des Jean Paulschen Denkens ist also nicht ein interessanter Einfall des Dichters, sondern der Durchbruch eines elementaren Wissens um den Menschen als Existenz.

Nun entsteht hier sofort ein sehr schwerwiegendes Problem. Wenn jeder einzelne mit all seinen Kräften, Möglichkeiten und Gefährdungen nichts weiter ist als ein eingekerkertes Ich — ist dann Gemeinschaft der Menschen überhaupt möglich? Ist sie dann nicht nur ein leerer Traum, ein Hirngespinst ohne jede lebendige Wirklichkeit? Und vor allem ist sie überhaupt notwendig? Bedarf der Mensch ihrer? Oder ist nicht alles, was ihm geschieht, nur die Geschichte dieser grenzenlosen einsamen Ichheit, die eigentlich immer nur für sie selber von Wert ist? Erst in der Erfahrung und Klärung dieser Frage tritt man in das eigentliche Geheimnis des Jean Paulschen Geistes ein.

Dabei ist zunächst von vornherein festzuhalten, daß Jean Paul die Tatsache der Gemeinschaft nirgends geleugnet hat. Sie ist für ihn ebenso unbestreitbare Wirklichkeit wie die Ichheit des Einzelnen. Man betrachte nur die großen Romane. Sie sind bei aller Verinnerlichung ihrer Menschen doch unbestreitbar mächtige Gemälde des menschlichen Gemeinschaftslebens mit seinen Freuden, Nöten, Kämpfen

und Begegnungen und ohne das Miteinander der Menschen gar nicht denkbar — ja sie sind an vielfältigen und verwickelten Beziehungen der einzelnen zueinander ganz besonders reich. Es tritt in ihnen äußerlich gesehen überall zutage, daß der einzelne Mensch ohne den anderen nichts wäre, daß er ohne ihn gar nicht leben könnte, daß jeder sich immer schon in einer Welt vorfindet, die — abgesehen von ihrer besonderen Ausformung — die Gemeinschaft der Mitmenschen ist, in der jeder einzelne erst sein besonderes Leben lebt. Es liegt nun nahe, diesen scheinbaren Widerspruch dadurch aufzulösen, daß man auf diejenigen Wesenszüge des Menschen hinweist, die ihn offenbar befähigen müßten, den Kerker des Ichs zu zersprengen: auf die Liebe und die Freundschaft. Nun hat Jean Paul die Seelenkräfte, die diesen beiden Erscheinungen zugrunde liegen, nicht nur ergreifend geschildert, sondern sie bis in alle ihre Verästelungen in der Tat als Mächte menschlicher Begegnungen erkannt und dargestellt. Aber es ist gerade wichtig, daß sie trotz ihrer großen Bedeutung und trotz der in ihnen liegenden Kräfte den einzelnen nicht zu einer dauernden Gemeinschaft führen. Im Gegenteil ist es gerade die Liebe, die Männer wie Viktor und Flamin, Albano und Roquairol, um nur diese zu nennen, umso tiefer trennt und die Bande der Freundschaft, die sie verbindet, zerreißt. Andererseits vermag auch die Freundschaft, die die wesentlichen Gestalten der Jean Paulschen Dichtungen so inbrünstig suchen, sie aus der schicksalhaften Einsamkeit nicht zu erlösen. Gustav, Viktor, Albano, Flamin, Schoppe, Walt und Vult bleiben im Grunde innerlich alle einsame Menschen trotz aller freundschaftlichen Neigungen. Freundschaft und Liebe sind also wohl sehr wesentliche Mächte — aber die Gemeinschaft läßt sich aus ihnen nicht herleiten. Wenn es nun aber unbestreitbar ist, daß sie trotzdem besteht und der Mensch nur am anderen Menschen und in ständiger Auseinandersetzung mit ihm sich entfaltet, bleibt dann eine andere Möglichkeit als die Gemeinschaft selbst als eine Urtatsache zu erkennen, wie die Ichheit des Einzelnen? Was aber ergibt sich dann daraus für den Menschen und sein Leben?

Um diese Zusammenhänge aufzuhellen, wenden wir uns zunächst der Betrachtung der großen Romane zu. Denn in ihnen muß diese bedeutsame Frage ja zu einer Entscheidung gebracht werden. Und zwar betrachten wir hier zunächst den „Titan", weil er innerhalb des Jean Paulschen Gesamtwerkes dieses Problem am umfassendsten in Angriff genommen hat.

Im Vordergrund dieser größten Dichtung Jean Pauls steht das Schicksal von vier Männern: Albano, Gaspard, Schoppe und Roquairol.[4]) Übersieht man zunächst einmal diese vier Gestalten, so zeigt sich sofort, daß die Erkenntnis des Menschen als Ichsein für ihre Ausgestaltung grundlegend gewesen ist. Alle vier haben das Erlebnis des einsamen Ich im größten Umfang, wenn auch in verschiedener Ausprägung und Akzentuierung. Bei Gaspard wird dies in seiner Gesamthaltung, die ihn aus der Gemeinschaft der Menschen herauslöst und ihn

4) Die Betrachtung der Frauen wird hier geflissentlich übergangen. Sie sind für das innere Leben der Dichtungen natürlich von größter Bedeutung — aber für unseren Fragenzusammenhang sind sie nicht entscheidend.

zum kalten Betrachter werden läßt, der nichts kennt als seine eigensten Ziele — ebenso deutlich, wie bei Roquairol, der in der gefährlichen Innerlichkeit des reinen Ich versinkt und in ihr alle Gewalt über sich verliert. Bei Schoppe ist der Untergang am reinen Ich geradezu sein eigentliches Schicksal, freilich wie wir noch sehen werden, in einem anderen Sinn als bei Roquairol. Aber auch für Albano ist das Erlebnis des Ichseins von grundlegender Bedeutung. Er durchschreitet alle verschiedenen Stufen desselben bis zur Begegnung mit dem Tod und dem Erlebnis der vollkommenen Einsamkeit. Ja bei ihm wird ganz besonders deutlich, wie die Mächte, von denen man glauben sollte, daß sie das Ichsein überwinden könnten, die Liebe und die Freundschaft gerade das entscheidende Erlebnis des Ichseins, das Alleinsein des Einzelnen, nicht zu bezwingen vermögen. Es ist also kein Zweifel, daß die Anschauung vom Menschen als Ich hier tief gewirkt hat, daß die vier Hauptgestalten des Romans ohne sie nicht denkbar wären, und daß große Teile desselben ihre seelische Fülle gerade dadurch erhalten. Trotzdem wäre es falsch zu meinen, des Dichters Absicht erschöpfe sich in der reinen Darstellung der vielfältigen seelischen Spielarten dieser Gestalten aus leidenschaftlicher Anteilnahme an den Erscheinungen des genialischen Geistes. Das, worum es in Wirklichkeit geht, ist vielmehr, ihr Schicksal aufzuzeigen. Und da zeigt sich nun, daß die Ichheit als ein für jeden einzelnen unentrinnbar Gegebenes zwar zu diesem Schicksal gehört, daß dieses selbst aber noch etwas Größeres und Geheimnisvolleres einschließt.

Das Schicksal der vier Menschen, um die es hier geht, entscheidet sich in dem Ziel, das ihnen letzten Endes gesetzt ist. Obwohl dies nun für jeden einzelnen ein anderes ist, ergibt sich doch ein bedeutsamer Zusammenhang. Allein Albano erhält nämlich eine höhere Aufgabe in der menschlichen Gemeinschaft, sein Leben allein erhält also ein über das bloße Ich hinaus weisendes Ziel. Gaspards, Roquairols und Schoppes Ende stimmen aber im Blick darauf insofern überein, als sie eine solche Einordnung in die Gemeinschaft nicht finden. Dies aber bedeutet für sie zugleich unerbittliches Gericht, wenn es auch mit verschiedener Schwere über sie hereinbricht. Gaspard sieht alle seine Pläne scheitern und entflieht als ein hoffnungslos Geschlagener aus der Welt, die er beherrschen wollte, Schoppe endet im Wahnsinn und Roquairol geht als echter „Trauerspieler" im Selbstmord zugrunde. Im letzten wird also das Schicksal dieser vier Hauptgestalten trotz allem genialischen Eigenwert, der ihnen zukommt, von einem Größeren her entschieden, dem sie insofern zugehören — ob sie wollen oder nicht — als ihnen darin entweder eine höhere Aufgabe gesetzt ist oder nicht. Dieses Größere aber ist nichts anderes als die Gemeinschaft ihrer Mitmenschen, in der sie sich zu bewähren haben. Nur wenn man diese letzte Zielsetzung des Ganzen im vornherein im Auge hat, erhält das Werk einen festen inneren Zusammenhang, der unsichtbar bleibt, solange man es allein von den einzelnen Gestalten her zu sehen versucht. Es geht nicht um die Darstellung des Genies in seinen verschiedenen Möglichkeiten, obwohl dies, wie wir wissen, der ursprüngliche Plan des Dichters war, der aber fortschreitend überwunden wurde — sondern um die

Bewährung der Menschen, in denen die tiefsten Kräfte ihres Wesens aufgebrochen sind, in der lebendigen Menschenwelt — im Unterschied zu anderen, die nur dahin leben und überhaupt kein sichtbares Schicksal erleiden. Das Buch müßte also eigentlich „Antititan" heißen, wie es Jean Paul in einem Brief an Jakobi ausgesprochen hat. Albano wird dem Genialischen nicht untreu, sondern er überwindet es in der Richtung auf eine größere und allein echte Aufgabe. Und diese Aufgabe ist jedenfalls dem Dichter bedeutungsvoll genug, daß er ihr seine großartigsten Gestalten opfert. Wirft man aber nun die naheliegende Frage nach der inneren Entfaltung dieses größeren Vorwurfes auf, so läßt einem die Dichtung unbefriedigt und das ist der Grund für die immer wieder betonte, aber niemals recht begründete Schwäche des „Titan". Der Dichter weiß, daß es im letzten um die Menschenwelt und um die Bewährung des einzelnen in ihr gehen muß, er weiß auch, daß die seelischen Kräfte der Ichheit, mögen sie noch so reich und glänzend sein, nicht genügen können, um diese Aufgabe zu erfüllen — er weiß dies und hat den Mut, das Ende seines Buches dementsprechend zu gestalten — aber er führt uns nicht mit innerer Notwendigkeit auf dieses Ende hin. Es zeigt sich hier, daß er den Menschen als Ich tiefer und eindringlicher gesehen hat als die andere Seite, durch die er Glied im lebendigen Miteinandersein ist und die in ihm nicht minder als Quelle der Kraft leben muß, aus der sich die Tat für den anderen entfalten kann, die ihn aus den Banden des bloßen Ichseins erlöst. So legt er in seinen Albano zwar den Willen zur Tat und läßt ihn immer wieder von ihr träumen und die anderen verurteilen, die die Notwendigkeit des letzten Einsatzes nicht erkennen — aber er vermag den Durchbruch des echten Handelns nicht sichtbar zu machen — er eröffnet bestenfalls die Aussicht darauf, am Ende seines Werkes durch die Berufung, die er seinem Helden zugesteht, ein besserer landesväterlicher Fürst zu werden als seine Vorgänger. Und darin mag man immerhin einen Fortschritt erkennen gegenüber dem bloßen Schwärmen vor den Ruinen Roms oder dem Traum eines tätigen Einsatzes im Kampf der französischen Revolution. Aber es bleibt im letzten doch unklar, auf Grund welcher inneren Kräfte der Mensch, der so tief von den Schaudern des Ichseins bewegt ist, wie Albano, nun doch den Weg zu den anderen findet, der das Ich in ihm zwar nicht aufhebt, aber gleichsam darüber hinaus erst den ganzen Menschen zur Entfaltung bringen soll. Man hat das Gefühl, daß mehr von ihm gefordert wird, als er halten kann. Nun könnte ja gerade dies der Anlaß einer tiefen Durchdringung der Rätsel des Miteinanderseins werden, die wirklich zu einer umfassenden tragischen oder christlichen Weltlehre hinführt. Dazu aber kommt es nicht — es bleibt bei den großen äußeren Umrissen.

Andererseits tritt freilich die Tragödie des Menschen, der diesen Weg zu den anderen nicht findet und so immer wieder auf sein bloßes Ichsein zurückgeworfen wird, umso schärfer heraus. Mit größter Virtuosität und tiefster Kenntnis der seelischen Hintergründe werden in Gaspard, Roquairol und Schoppe drei geniale Spielarten dargestellt, die in verschiedener Akzentuierung ausschließlich

aus den Kräften leben, die wir oben bei der Betrachtung von Jean Pauls Menschenbild aufzeigten. Gaspard ist dabei der am stärksten aus der Gemeinschaft herausgelöste, der zum kalten Betrachter der Welt wird. In ihm glüht kein seelisches Feuer mehr. Er verfolgt seine Pläne mit dem kühlen Verstand, über den nur das sich selbst genügende Ich verfügt. In Rouqairol lebt zwar die große Leidenschaft einer heißen Seele — aber sie ist verloren an die ungehemmten Ausbrüche der Phantasie, wie sie nur der ungebändigten Innerlichkeit des einsamen Ichs entströmen können. In Schoppe wirkt zwar nicht die reine Selbstheit und die leidenschaftliche Hemmungslosigkeit des Ichs mit der gleichen Stärke wie in den beiden anderen, wohl aber der Überschuß des Geistes, der für das bloße Ich bezeichnend ist. Da ihm die lebendige Bindung an die Welt der anderen fehlt, sieht er die Welt aus der unendlichen Ferne dessen, der sich voll Gelächter über ihre Kleinheit und Nichtigkeit erhebt; da ihm aber die Wärme fehlt, die sie trotz allem liebt, ist der entscheidende Gegenstand dieses großen Geistes im letzten nur das Ich selber und an der Abgründigkeit dieses Gegenstandes zerbricht selbst seine Kraft. An der Gestaltung dieser Menschen zeigt sich, wie die Kräfte der reinen Ichheit nicht genügen, um den Menschen das große Wagnis des Lebens wirklich bestehen zu lassen. Ja es wird offenbar, wie sie den Menschen ins Bodenlose fortreißen, wenn sie nicht vom Miteinandersein her gebändigt werden. Und die Verflochtenheit in dieses wird auch hier sichtbar. Denn diese Männer gehen nicht nur selber zugrunde, sondern bringen den anderen nichts als Leid und Not, wenn sie sich nicht wie Schoppe gewaltsam absondern. Aus der Zeichnung ihrer Charaktere aber ergibt sich wiederum, daß bei Jean Paul selbst das Schwergewicht auf der Seite des menschlichen Seins lag, die durch das Ich und seine Kräfte bestimmt ist, daß hier seine Kenntnis der Mächte der Seele tiefer reichte als im Wissen um die Bande, die den einen stärker an den anderen knüpfen, als es Freundschaft und Liebe vermögen, und von denen her doch das letzte Gericht über den einzelnen ergeht. Im Hinblick auf den Menschen als Ich bedeutet sein Werk den Durchbruch einer elementaren Erkenntnis, im Hinblick auf den Menschen als Gemeinschaft bleibt es bei einem Wissen um die Unabänderlichkeit einer letzten, entscheidenden Bindung, der auch das Ich unterworfen ist.

Daraus erklärt sich nun ein letzter höchst bedeutsamer Zug des „Titan“. Der Dichter hat, obwohl er eine neue, unerhört tiefe Kenntnis der Menschenseele besaß, nicht vermocht, ein neues umfassendes Bild des menschlichen Miteinanderseins zu entwerfen. Die Menschenwelt, die wir bei ihm antreffen, ist im großen gesehen, in ihrer tatsächlichen Gestaltung die der Aufklärungszeit in ihrer ganz spezifischen Ausformung des Bürgertums mit seiner landesherrlichen Spitze. Alle Kritik, die an ihr geübt wird, bleibt Meditation. Man vergleiche dazu nur einmal die Revolutionsgespräche im „Hesperus“. Sie wollen die Welt umstürzen und bleiben das Gespräch schwärmender Jünglinge. Was in unserer Dichtung im Blick auf dieses größere Ganze erfolgt, ist der Durchbruch der Menschenseele aus den Tiefen der Existenz in der merkwürdigen Gebundenheit

des Ich, das von sich weiß, daß mehr von ihm gefordert wird, als nur es selber zu sein. Auch der „Titan" kommt hier nicht weiter als bis zu der Ahnung, daß die Vorbedingungen zur Erfüllung dieser höheren Aufgabe im Menschen selber liegen müssen. Aber aus dem Miteinander seiner großen Gestalten wächst kein neues Bild der Welt hervor. Es bleibt bei seiner Ankündigung in dem Landesvatertum des neuen Fürsten Albano. So wird im Roman selbst auch die ganze Tiefe des Miteinanderseins nicht entfaltet und die tiefsten Fragen, die sich an die Begegnung der Menschen knüpfen, Sünde, Gnade, Zweifel und Glaube werden kaum berührt.

Sieht man also den „Titan" von der Problematik des Menschen aus, wie wir sie eingangs umrissen, so tritt nicht nur die ganze Tiefe dieser Dichtung erst wahrhaft hervor, sondern es klärt sich auch ihre eigenartige Gesamtgestalt. Sicherlich sind damit bei weitem nicht alle einzelnen Schönheiten dieses Werkes erfaßt, wohl aber der Kern freigelegt, aus dem es sich als Ganzes entfaltet. Überblickt man nun aber von hier aus Jean Pauls gesamte große Dichtung, so zeigt sich, daß die wesentlichen Romane alle um das gleiche entscheidende Problem ringen. Es wird aber zugleich offenbar, daß das, was wir am „Titan" als das Versagen vor der letzten Zielsetzung erkannten, nicht nur eine Schwäche dieses besonderen Buches ist, sondern daß darin die tragische Grenze zum Ausdruck kommt, die seinem Geiste überhaupt gesetzt war, und daß hier die Wurzel liegt für das eigenartig Torsohafte seines ganzen dichterischen Lebenswerkes. Schon in der „Unsichtbaren Loge" treffen wir den gleichen Vorwurf an: der Mensch als Ich in dieser außerordentlichen seelischen Vertiefung, wie sie für dieses Menschenbild charakteristisch ist auf der einen Seite — und die Welt der anderen, in die er sich nicht mehr einfügen will und der er doch zugehört, ohne sie zu ändern und umgestalten zu können. Vor diesem Problem versagte die jugendliche Kraft des Dichters und das Werk blieb unvollendet. Im „Hesperus" sehen wir das gleiche Anliegen in seiner ganzen Tiefe und Breite wieder aufgenommen. Auch dieses Buch ist ja keineswegs nur die Lebensbeschreibung Viktors und seiner Freunde. Hinter der Freude an der Gestaltung der verschiedenen Erscheinungsformen der Ichheit — von denen bezeichnenderweise auch hier wieder Viktor die tiefste und seelisch reichste ist, steht wiederum die drängende Frage nach dem Sinn der Begegnung der Iche, die sich im letzten zur Frage nach der inneren Ordnung der Gemeinschaft erhebt. Aber alle Seelenkraft, die Jean Paul in den einzelnen entfaltet, führt doch im Grunde nicht zu einer Form dieser Gemeinschaft hin, die den hohen Kräften und Zielsetzungen des neuen Menschen entspräche, von dem Jean Pauls Dichtung kündet. Es bricht nirgends eine große gemeinschaftsgestaltende Tat hervor — und doch ist dies das letzte ersehnte Ziel, wie die Gespräche über die Revolution mit den „semperfreien" Engländern bezeugen. Die Menschenwelt wird aber im Gegensatz zu dem von ihm so verehrten Sterne auch nicht aufgehoben und verflüchtigt und gegenüber dem Reichtum des Innern zu einem bloßen Nichts gemacht. Sie bleibt in ihrer Ausgeformtheit unverrückbar bestehen. So klafft zwischen dem außerordentlichen Aufbruch des einzelnen Menschen, wie er in Viktors

großer Leichenrede am erschütterndsten zum Ausdruck kommt, und der Welt, der er doch zugehört und in der sich sein Schicksal entscheidend mitgestaltet, eine tiefe Kluft, die des Dichters schöpferischer Geist nicht zu überbrücken vermochte. Die wesentlichste Frage bleibt offen. Aber gegenüber der „Unsichtbaren Loge" ist hier doch insofern ein großer Fortschritt erreicht, als der Versuch gemacht ist, das Problem zu einem Ende durchzuführen, in dem eine *Entscheidung* fällt: Viktor wird kein Schwärmer und er wird letztlich kein Mensch, den der Abgrund des Ichs, „des Schauders im Schauder", wie er es selber genannt hatte, verschlingt, sondern er wird Arzt und alles was er erlebt, bestärkt ihn nur, es zu bleiben. Also er erhält schon ein *Amt* unter den andern und noch dazu ein recht bescheidenes. Freilich ist damit der Wille, die Gestalt und Form des Miteinanderseins, in das er seinen Helden eingliedert, zu ändern, aufgegeben.

Gemessen am „Hesperus" ist der „Titan", wie wir ihn oben umrissen, zweifellos ein weiterer Fortschritt. Das Problem Mensch und Welt tritt hier schärfer heraus und die Anstrengung, diese Frage zu lösen, ist nun ganz sichtbar in den Mittelpunkt des künstlerischen Willens getreten. Der Roman ist jetzt ohne den Blick auf beide Tatbestände nicht mehr verständlich. Das Problem wird zwar auch hier, wie wir sahen, nicht gelöst — aber am Ende wird diese Lösung doch im gewissen Sinn in Aussicht gestellt, denn Albano ist nun nicht mehr nur ein Mensch mit einem überquellenden Herzen oder einem tiefen Geist, der sich letzlich doch in dieser Welt, wie sie nun einmal ist, bescheidet, sondern er wird ein deutscher *Fürst* mit dem stillen Auftrag, diese Welt in einem entscheidenden Sinne mitzugestalten. Darin liegt, wenn man an Jean Pauls politische Schriften und vor allem an seine „Levana" denkt, mehr als ein bloßes Programm. Der Dichter hat es oft ausgesprochen, daß diese Welt mehr der Taten bedürfe als der Bücher, und man kann als die letzte und entscheidendste Grundidee der Dichtung, die er selbst als sein Hauptwerk ansah, die Überzeugung betrachten, daß dieser Welt große Führer der Tat notwendiger seien als titanische Genies. Aber an diesem Höhepunkt des Jean Paulschen Schaffens tritt, wie wir sahen, zugleich dessen innere Problematik umso schärfer hervor. Die neue Welt des Miteinanders, die Albano schaffen soll, bleibt gewissermaßen ein notwendiges Versprechen. Die Revolutionsgespräche sind verstummt und der deutsche Fürst Albano besinnt sich auf seinen *deutschen* Auftrag. Die Wege und Möglichkeiten seiner Erfüllung aber zeigt uns der Dichter nicht.

Die späteren Dichtungen haben diese hohe Aufgabe nicht wieder aufgegriffen. Sie sind bei allen Schönheiten erfüllt von der Resignation des Mannes, der die gewaltige Aufgabe, die er gesehen hatte, nicht zu meistern vermochte. Die „Flegeljahre" sind Fragment geblieben, und der Dichter legte die Feder aus der Hand in dem Augenblick, wo die Auseinandersetzung zwischen dem Menschen, der die Ichheit gewissermaßen rein verkörpert, und dem, der mehr ist als ein Ich, der ein Mensch ist, der die Welt erfaßt, zu einer wirklichen Entscheidung drängte. Im „Leben Fibels" treffen wir bereits die wehmütige Ironisierung des Dichters selber, der mit allen seinen großen Plänen allein bleibt und der im Alter und Tod

der Natur näher ist als den anderen, für die er schaffen wollte und die er im Grunde doch nicht fand. In dem letzten der großen Werke, im „Kometen", aber klingt der ehemalige große Vorwurf noch einmal auf, freilich jetzt im Sinne eines entscheidenden schmerzlichen Abschieds. Die Geschichte Markgrafs, der sich einbildet, ein Fürst zu sein und als ein Johann ohne Land mit einer ganzen Hofhaltung umherzieht und sich dem Gelächter der Welt preisgibt, während er an seine höchste Berufung glaubt, ist mehr als ein humoristischer Einfall. Sie ist das Valet des Dichters an seine höchste Idee im Zeichen einer lächelnden Selbstironie, zu der nur ein Geist befähigt sein konnte, der mit allen seinen Plänen in dieser Welt abgeschlossen hatte. Der wahre Fürst, der, obwohl ein einzelner, die Gemeinschaft repräsentiert und aus ihr und für sie handelt, war Jean Pauls großes heimliches Wunschziel gewesen — mit der Parodie der bloß äußerlichen Erscheinungsform des Fürsten endet sein Dichten — aber noch in diesem letzten Lachen ist der größte Gedanke seiner Jugend lebendig.

Überblickt man also die Reihe der großen Romane Jean Pauls, so zeigt sich klar, daß sie alle sich um die eine große Frage mühen, daß der Mensch in den Kerker des Ichseins geworfen ist und als ein hoffnungslos Einsamer vor dem Nichts steht trotz aller Kräfte, die gerade dieses Schicksal in ihm weckt, und daß er doch in einer Welt der anderen lebt, deren er bedarf, und die ihn umso tiefer und nachhaltiger beansprucht, je größer seine Kräfte sind. Es hat sich ergeben, daß er dieses Rätsel sah — aber daß es der Dichter nicht zu klären vermochte, weil er um den Menschen als Ich eindringlicher wußte als um Kräfte, die ihn im Miteinander binden. So hat er dieses Miteinander als den Kern der Menschenwelt nicht neu entfaltet, sondern fand sich im letzten mit deren vorgefundenen Formen ab. Aber er rang unaufhörlich mit diesem Problem und nicht einmal die Idyllen sind ein Verzicht auf dieses tiefste Anliegen. Denn der „Wuz", der „Quintus Fixlein", der „Jubelsenior" erhalten ihren eigenartigen Reiz gerade dadurch, daß die „beschränkte" Welt, die sie schildern, sich nur als die stille Oberfläche jenes abgründigen Meeres des menschlichen Daseins darstellt, und die Wehmut, die in diesen Schöpfungen liegt, hat ihre Quelle in dem Wissen des Dichters, daß alles Kleine, Zarte und Gute, was er in ihnen schildert, im letzten doch nicht befreien kann von den großen quälenden Fragen des Menschseins überhaupt. So haben denn auch alle Idyllen Stellen, wo diese Fragen durchbrechen und an denen sichtbar wird, wie sie wie ein ständiges unterirdisches Grollen unlösbar auch zu dieser Welt im kleinen gehören. Im „Siebenkäs" endlich überfluten sie den idyllischen Ansatz völlig und reißen in der stillen Welt des Armenadvokaten alle Abgründe des Daseins auf und niemand wird dem Dichter glauben, daß das idyllische Ende, das er diesem Werk gibt, sie für immer geschlossen hätte.

Jean Pauls Dichtung wächst also bei aller inneren Differenziertheit aus einer großen aber im Grunde einfachen Frage heraus und sie ist in ihrer Gesamtgestalt ebenso sehr durch die Art bestimmt, wie diese Frage gestellt wird, wie durch das Versagen der dichterischen Kraft, sie wirklich zu lösen. Für die Erkenntnis des in ihr liegenden Schwergewichts für das gesamte Jean Paulsche Werk ist

es nun sehr wesentlich, daß sie uns auch als das entscheidende Anliegen des Denkers Jean Paul in den theoretischen Schriften wieder begegnet. Und zwar zeigt sich gerade hier nun noch einmal, wie falsch es wäre, wollte man dieses Werk nur von Jean Pauls Erkenntnis des Menschen als einsames Ich aus verstehen. Zwar hat der Dichter im „Kampanertal", in den „Palingenesien" und der „Selina" sich fast ausschließlich mit all den schwierigen Fragen befaßt, die, wie wir eingangs sahen, die Ichheit des Menschen einschloß, und es zeigt sich aus der Vordringlichkeit der religiösen Probleme, vor allem Gottes und der Unsterblichkeit, hier noch einmal, wie das Ichsein für ihn etwas schlechthin Entscheidendes am menschlichen Dasein war, und wie der Mensch die eigentliche Erlösung aus diesem Kerker auf dem einsamen Weg zu Gott suchen muß. Insofern steht auch hier der Mensch als Ich durchaus im Vordergrund. Unsere Analyse des „Titan" hatte aber gezeigt, daß dieser Weg doch irgendwie durch die Welt der anderen führen muß. Das unterstreicht nun noch einmal die Tatsache, daß Jean Paul ein leidenschaftlicher politischer Denker war. Sie offenbart noch einmal, wie sehr ihn zugleich die Frage des Miteinanders der Menschen bewegte. Freilich finden wir auch hier wieder die in der Dichtung aufgedeckte Schwäche seines Denkens vor. Er hat die Tatsache des politischen Miteinander gesehen und hat sich abgerungen die Freiheit und Tiefe des Ichs mit den aus ihr fließenden Notwendigkeiten in Einklang zu bringen — es ist ihm aber nirgends gelungen, diese politische Gedankenwelt von dem unendlich vertieften Wissen um den einzelnen Menschen her mit echten neuen Inhalten zu erfüllen. So treffen wir auch hier trotz mancher Ansätze zu einem Neuen und trotz prachtvoller Einzelbemerkungen im wesentlichen die überkommene politische Gedankenwelt, noch dazu nun im Inneren bedroht durch einen Menschen, dessen innerer Abgründigkeit sie nicht mehr angemessen war — so daß die Kämpfer der Freiheitsbewegung — allen voran Arndt — in denen ein ganz neues politisches Ethos lebte, den Dichter und Politiker Jean Paul scheinbar mit Recht ablehnen, ja verwerfen konnten, weil er ihnen voller Widersprüche schien.

Jean Pauls Pädagogik aber bemüht sich noch einmal, die beiden Seiten der großen Frage innerlich zu vereinigen. Die „Levana" kreist um das Geheimnis des Ich, aber sie ist ebenso sehr darauf ausgerichtet, den Menschen zu einem kraft- und tatenfrohen Glied der Gemeinschaft zu erziehen, und sie gipfelt nicht zufällig in einer Erziehlehre des echten Fürsten als des Menschen, der zwar am sichtbarsten einzelner Mensch ist — zugleich aber in einem ausdrücklichen Sinne berufen, für die anderen zu handeln. So treffen wir hier noch einmal die Idee, in der Jean Pauls größte dichterische Leistung gegipfelt hatte — ohne daß uns freilich die „Levana" weiterführte als der „Titan".

Fassen wir nunmehr unsere Befunde zusammen: der Mensch ist ein Ich und damit ein völlig auf sich selbst geworfenes einsames Geschöpf und als solches schon ein tiefes Rätsel — aber er ist zugleich ein Ich eines Du und somit dieser Einsamkeit entrissen und mitten hineingestellt in eine lebendige Gemeinschaft, aus der und für die er trotz allem lebt. Sein Schicksal entscheidet sich nicht nur daran, ob er als Ich alle seine Kräfte zur Entfaltung bringt und ein vollendeter

Einzelmensch wird, sondern ob er den Anspruch, der aus der Welt der anderen an ihn ergeht, vernimmt und sich als ein Mann der Tat vor ihm bewährt. Diese doppelte Bestimmung — scheinbar ein Widerspruch, der ihn zerreißt — ist erst der wahre Ausdruck seines ganzen Wesens. Aber dieses Wesen ist nun erst recht ein abgründiges Rätsel geworden, ein ewiger Quell der Unruhe und der bangen Fragen. Jean Paul hat während seines ganzen Lebens diesem Rätsel nachgehangen, aber er hat es nicht gelöst. Die Dichtung, die diese Frage zur Entscheidung hätte bringen müssen, gibt diese Lösung nicht. Wohl aber enthüllt sie erst ganz, in welchem Maß der Mensch in diese widersprüchliche Bestimmung geworfen ist. Denn in ihr vollzieht sich dieses Schicksal in Berufung und Untergang. In ihr wird offenbar, daß die Welt in der sich das Ich vorfindet, nicht ein leeres Phantom seines Inneren ist, sondern unerbittliche Wirklichkeit. Erst wenn man diesen Zusammenhang durchschaut, erkennt man die ganze Weite der Jean Paulschen Gedankenwelt und die ganze in ihr liegende Tiefe. Und man versteht nicht zuletzt die eigenartige Gesamtgestalt ihres dichterischen Ausdrucks in Kampf und Versagen. Die Frage also, von der aus wir an die Dichtung herantraten, ist nicht eine Frage neben anderen, sondern sie ist ihr eigentlichstes und tiefstes Anliegen, sie ist das, was ihr ihre Würde gibt. Die Dichtung ist der umfassendste und mächtigste Ausdruck dieses menschlichen Schicksals, obwohl die vielen Fragen, die sich ihm entringen, sich in ihr nicht beruhigen, sondern auch in fortgesetzten theoretischen Erwägungen immer wieder Klärung und Befriedung suchen.

Man würde also sehr fehl gehen, wollte man in unserem Dichter nur den landläufigen Humoristen sehen, begnadet durch eine einzigartige Fülle tiefer und skuriler Einfälle. Hinter dem krausen Spiel einer in der Tat fast unerschöpflichen und kaum zu bändigenden Phantasie, ringt ein Mensch mit den größten Geheimnissen des Daseins. Im Ganzen des Gesamtwerkes ist die humoristische Figur nur eine neben anderen, und Jean Paul hat, wie das Schicksal Schoppes zeigt, ihre Grenzen genau gekannt. In der „Vorschule der Ästhetik", wo der Dichter das Phänomen des Humors in einer einzigartigen Weise entfaltet, hat er gezeigt, wie es sich aus jener Kraft des Subjekts entwickelt, die Welt aus einer unendlichen Ferne zu sehen, einer Kraft, deren Voraussetzungen letztlich in jener Größe und Freiheit des Geistes liegen, die für das Ich so kennzeichnend war. Diese Welthaltung des Ichs war aber nur eine Möglichkeit neben anderen. Gaspard und Roquairol sind als nicht minder reine Spielarten des Ichseins als Schoppe, alles andere als humoristische Figuren. Der Humor ist also eingebettet in ein größeres Ganzes und in der wahren Dichtung erscheint nicht nur die abgründige Innerlichkeit des unendlichen Subjekts in allen ihren lebendigen Spielarten, sondern in der geforderten — und wenn auch in bestimmten Grenzen — gestalteten Form des großen Romans zugleich die Welt der anderen, in die es unlösbar verschlungen ist.[5]) So treffen wir in der „Vorschule" als

5) Man beachte hier den Unterschied etwa zu Sternes „Tristram Shandy", oder auch zu den Romanen der Romantik wie Novalis' „Ofterdingen", Tiecks „Sternbald" u. a.

die beiden Eckpfeiler des ganzen Jean Paulschen Gebäudes der Poesie nicht zufällig die unermeßliche Innerlichkeit des Menschen, als den Quellpunkt der romantischen Dichtung, und den Roman als die Form an, über die Jean Paul das Tiefste zu sagen wußte, und wir verstehen jetzt erst ganz, was für den Dichter, der vom einsamen Ich so Tiefes zu künden wußte, der Satz besagen sollte, den er eben dort ausspricht: „Im Dichter spricht bloß die Menschheit nur die Menschheit an, aber nicht dieser Mensch jenen" (18, 248).

Blicken wir von hier aus nun aber noch einmal auf die Art zurück, wie Jean Paul diese Aufgabe zu meistern suchte, so ergab sich, daß ihm die Gestaltung des Menschen als Ich näher lag und besser gelang als seine Einordnung in die Welt, die zwar da ist und zumal im „Titan" klar gesehen wird, nicht aber eine eigene neue dichterische Erfülltheit erlangt. Dies aber ist wiederum eine Folge der inneren Wesensart des Dichters selber. In ihm wogte die Unruhe des Ichseins mit ihren tausend Dunkelheiten und Abgründen machtvoller als die Bindungen an die anderen, die ihm in einer unendlich differenzierten Welt gegenüber standen — Bindungen, die gleichwohl da waren und sei es auch nur in einer selbstverständlichen Liebe zu den Menschen. Dies gab ihm nicht nur das tiefe Wissen um die Menschenseele in ihrer existenziellen Einsamkeit, es gab ihm nicht nur die magische Einbildungskraft, mit der sich diese nach seiner eigenen Lehre aus den Ängsten des Alleinseins zu befreien strebt, es gab ihm nicht nur die außerordentliche Sprache in ihrer einzigartigen seelischen Kraft, es gab ihm vor allem die dem Ich eigentümliche Mächtigkeit des Geistes, der die endliche Welt wie aus weiter Ferne sieht, und über sie lächelt und die das eigene Werk spielerisch zu zerstören droht und alle seine Formen immer wieder zersprengt. Aber es konnte ihn doch nicht hindern, aus tiefer Liebe zu den anderen ein Dichter zu werden, der nicht etwa nur die Gestaltung seines eigenen Inneren in einem fast dämonischen Schaffensdrang suchte, sondern der kein höheres Ziel kannte, als den Menschen zu helfen, und der dazu auf die Welt nicht verzichten konnte, in der nun einmal ihr Schicksal sich entschied. Indem der Humorist Jean Paul den untergehenden Humoristen Schoppe überwand, gab er dem Dichter ewiges Leben.

Erst wenn man Jean Paul in diesem ganzen Umfange seines Wesens und seines Werkes übersieht, vermag man seinen Ort in der geistigen Geschichte seines Zeitalters zu bestimmen und insbesondere zu verstehen, wie er ihn selbst umrissen hat. Sein Schaffen bedeutet am Ende der Aufklärung — wo er dieser verhaftet blieb, haben wir oben gezeigt — den ersten unerhörten Durchbruch eines Wissens um den Menschen als Existenz. Es waren nicht nur die elementaren Mächte des Gefühls, die bei den Stürmern und Drängern Selbstzweck wurden und das Gefäß des Menschen sprengten, es war nicht nur die Verinnerlichung der Empfindsamkeit und die zur Zeitmode gewordene Beschäftigung mit dem Tod, es war das ganze Rätsel des Menschen, der alles das einschloß und doch zugleich mehr war, was ihn zum Schaffen trieb. So wurden für ihn alle diese Tatsachen Problem nur im größeren Ganzen der Frage nach dem Wesen dieses

Menschen. Aber nicht nur darin unterschied er sich von den Stürmern. Man vergesse nicht, daß Jean Paul, der das Tiefste über das Genie zu sagen wußte, was die deutsche Sprache kennt, den Geniekult eindeutig abgelehnt hat. Bei aller Erkenntnis des Ungeheuren im Menschen wußte er, daß dieser in einer Welt der anderen leben muß, die seine gebändigte Kraft fordert aus einer höheren, wenn auch unfaßbaren Bestimmung. Der „Titan" ist in dieser Frage nicht weniger klar als Herders Schrift vom „Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele".

Aber Jean Pauls Werk ist nicht nur Ausdruck und Überwindung des Zeitschicksals, soweit es im Sturm und Drang und Empfindsamkeit lebendig war. In ihm wirkt auch die Seite desselben, die die merkwürdige Erscheinung der Transzententalphilosophie schuf. Denn Jean Pauls Mensch ist nicht nur sterbliches Geschöpf voll seelischer Kräfte, er ist zugleich unendlicher Geist. Er hat die Macht, sich über die Welt zu erheben und sie in ihrer vergänglichen Endlichkeit zu erkennen. In allem, was Jean Paul zu dieser Frage zu sagen wußte, kommt jene Höhe des Denkens zum Ausdruck, wie sie für die Kantische Philosophie so kennzeichnend ist. Er sah aber zugleich das Verhängnis, das in dieser Welthaltung drohte. Der Mensch ist als Träger dieser unendlichen Vernunft nicht nur ausgestoßen aus der lebendigen Natur, er ist auch innerhalb seiner eigenen Welt einer völligen Vereinsamung preisgegeben. Das Ich Jean Pauls ist nicht als erkenntnistheoretisches Subjekt im Sinne Fichtes eine Angelegenheit der Philosophie, sondern der Mensch lebt, insofern er ein Ich ist, alle Schauder der unendlichen Vernunft durch, als ein Stück seines unmittelbaren Schicksals, und er lebt sie umso tiefer, als die Vernunft ihn aus dem engen Gehäuse seiner Endlichkeit nicht zu befreien vermag, wohl aber droht, dieses zu zersprengen und ihn dem Nichts preiszugeben. Im Schicksal Schoppes vollzieht sich dieses drohende Zeitschicksal, das sich dem Dichter in der Philosophie Fichtes anzukündigen schien. Mag Jean Paul diese Zusammenhänge zu einseitig gesehen haben, er erkannte jedenfalls in ihnen eine im Menschen seiner Zeit liegende Gefahr. Dabei erfaßte er sie tiefer als Herder, dem die Individualität noch „eine mit Nacht bedeckte Tiefe" war, aber auch tiefer als Schiller, der die in der Transzendentalphilosophie drohenden Abgründe nicht ermaß und das Schicksalhafte in ihr in einer übersteigerten Abstraktion suchte, statt in der existentiellen Verfassung des Menschen selbst. So lag für Jean Paul die Überwindung denn auch weder in einer einfachen Rückbesinnung noch in der Ausrichtung auf ein von der Vernunft gesetztes Ideal, sondern in der Kraft zu einem tätigen Einsatz in der Welt der anderen oder in einem echten Humor, der sich zwar über die Welt erhebt, aber sich vor dem Untergang Schoppes durch eine größere Liebe zu ihr bewahrt.

In Jean Pauls Werk leben aber nicht nur alle großen geistigen Mächte der Epoche, sondern sie werden von ihm verarbeitet und überwunden. Aus allen schweren Auseinandersetzungen geht zuletzt doch eine lebendige Gestalt wie Albano sieghaft hervor, die lebendigste Verkörperung des „hohen Menschen", wie ihn schon die „Unsichtbare Lüge" so unvergeßlich umrissen hatte. Erst wenn

man dies erkannt hat, ermißt man, daß Jean Paul in dieser Zeit der einzige Deutsche war, der einer Erscheinung wie der Klassik und einem Manne wie Goethe wirklich gegenübertreten konnte, und man versteht die Gestaltung seines Verhältnisses zu diesen größten Ereignissen des Zeitalters, die er selbst gegeben hat. Es ist kein Zufall, daß dies in seinem dichterischen Hauptwerk geschehen ist. Dort, wo Jean Paul selbst das Höchste erstrebte, mußte er den Weimarern am unmittelbarsten begegnen. Der „Titan" ist so zugleich die größte Auseinandersetzung mit dem klassischen Geist geworden, die die deutsche Dichtung kennt. So müßig es wäre, einzelne Erscheinungen dieses Buches mit den Weimarer Dioskuren identifizieren zu wollen, so sicher ist doch, daß Gaspard die Züge trägt, die Jean Paul an Goethe als schicksalhaft wesentlich erschienen waren und daß in der Kunstbeflissenheit des Hohenfließer Hofes diejenige Seite des Weimarischen Geistes gekennzeichnet werden sollte, in der der Dichter eine bedenkliche Gefährdung des Jahrhunderts sah. Für Gaspard aber ist nichts kennzeichnender, als die vollkommene Weltkälte seiner Persönlichkeit, seine völlige Herausgehobenheit aus allem, was die Menschen aufwühlt und bewegt, die fertige Ausgeformtheit seines Wesens gegenüber einer erschütterten Welt und die Leidenschaft einer kühlen Betrachtung alles dessen, was anderen das Herz zerriß. Diese Haltung aber war zugleich die Grundlage jenes Kunstgeistes, der auf der Italienreise im Angesicht der Ruinen einer ungeheuren Welt in die Betrachtung ihrer ewigen Formen versank, statt sich aufgerufen zu fühlen zu einem neuen nacheifernden Leben der Tat. In ihr sah Jean Paul die Quelle einer „unmoralischen Atonie durch lauter Reflexion", die ihm, wie er an Jakobi schrieb, „die erste Idee des Titan" gegeben habe. Wenn er also dem Ritter Gaspard Albano als den Menschen entgegensetzte, der aus einem heißen überquellenden Herzen die Welt suchte und nach Taten rang, so dürfen wir daraus wohl schließen, daß für seine Kritik am klassischen Geist dieselben Gesichtspunkte maßgebend waren, die wir hier für sein gesamtes Schaffen herausarbeiten konnten. Nicht nur, weil er den Menschen in seiner abgründigen Innerlichkeit reicher sah als die Weimarer und nicht glauben konnte, daß sich die Unendlichkeit seiner Seelenkräfte durch eine Rückbesinnung auf das Griechentum zu einer endgültigen Form bändigen ließ, fühlte er sich von ihnen abgestoßen, sondern weil er bei ihnen zu wenig Bereitschaft zu finden glaubte, die Welt der anderen als eine höhere Verpflichtung auf sich zu nehmen, als es die Kunst je sein konnte. Dem Weimarer Kunstgeist setzte er die Gestalt eines echten deutschen F ü r s t e n entgegen.

So wird Jean Pauls Werk auch im Blick auf die Klassik von größter geschichtlicher Bedeutsamkeit, die dadurch nicht eingeschränkt wird, daß er den klassischen Geist und vor allem Goethe, dem er viel näher stand als er selber wußte, in seiner letzten Tiefe nicht erkannt hat. Da er um die Abgründigkeit der deutschen Seele, die eben nach Jahrhunderten des Nationalismus mächtig aufbrach, wußte, wie keiner, sah er mit hellem Blick die Schwäche der Klassik, die in ihre Formenwelt die ganze Fülle, die hier erwacht war, nicht zu bändigen vermochte. Insofern war er gegenüber Goethe ähnlich wie Herder zweifellos ein Exponent

der Jugend. Er kündigte die Zukunft nicht nur an, sondern er war sie bereits, insofern sein Ziel die Gestaltung des deutschen Menschen und seiner Welt aus seinen eigenen Kräften war. Aber die tragische Geschichte der tatsächlichen Wirkung seines Werkes und seines Ruhmes enthüllt zugleich die Schwäche seiner Welt, durch die er der Vergangenheit umso mehr verhaftet blieb. Er sah den Menschen in der ewigen Bestimmung seines Alleinseins, er wußte auch, daß seine höhere Aufgabe trotzdem die Gemeinschaft war. Aber von den lebendigen Kräften des Miteinanders, wie sie in Herders Lehre vom lebendigen Menschen und in der machtvollen Wirklichkeit des Volkes aufzubrechen begannen, wußte er noch nicht zu künden. So fand er schon unter den Kämpfern der Freiheitskriege keine entscheidende Gefolgschaft mehr. Der Mann, der gegen die Gefährdungen des bloßen Ichseins gekämpft hatte, blieb allein, weil er diesen Kampf zwar mit dem Blick auf die Gemeinschaft, aber ohne die wahren und lebendigen Kräfte des Miteinanderseins geführt hat, die die Zukunft bestimmten.

Jean Paul steht also in seiner Zeit als ein großer Einsamer, aber mit ihren größten Ereignissen innigst und lebendig verbunden. Er allein war es, der neben der Klassik ein geschlossenes Bild der Menschenwelt hinstellte, in dem sich nicht nur alle großen Ströme der Zeit trafen, sondern in der deren ganzes Schicksal lebendig war, und darin ist er nicht nur tiefer, sondern auch umfassender und weitschauender als alle nach ihm kommende Romantik. Er konnte den klassischen Geist nicht überwinden. Denn der Mensch, von dem er Zeugnis ablegte, fügte sich zwar dem überkommenen Weltbild eines ausgewogenen Humanismus nicht mehr ein, aber er vermochte selbst die neue Welt nicht zu schaffen, die seinen inneren Kräften entsprochen hätte. Das Beste, was Jean Paul der Zukunft hinterließ, war eine große Aufgabe, die deshalb unvergänglich ist, weil sie dem Wesen des Daseins selbst entspringt. Sein Werk aber ist trotz aller Grenzen groß genug, um diese Zeit nicht nur zum Zeitalter der Klassik, sondern sie ebenso zur Zeit Jean Pauls zu machen. Erst wenn wir dies bedenken, vermögen wir die ganze Weite und Tiefe des deutschen Seelenraumes zu ermessen, der so außerordentliche Erscheinungen nebeneinander entstehen lassen konnte und sie mit allen ihren Spannungen ertrug.

Wenn wir aber über Jean Pauls besonderen Auftrag in ihm nachdenken, sind wir plötzlich bei uns selbst. Denn das rätselvolle Schicksal des Menschen, einzelner zu sein mit allen Abgründen des Alleinseins und doch nur in einer Welt des Miteinanderseins seine höchste Bestimmung zu finden, ist unser eigenes tiefstes Anliegen.

In den großen Erschütterungen unserer eigenen Geschichte erfahren wir wieder, daß es die ewige Frage des lebendigen Menschengeistes ist, die in allen seinen großen Zeugnissen lebt. Jede Epoche sucht die Antwort mit den ihr gegebenen Mitteln — aber die erregende Frage in ihrer ganzen Weite ist es, was ihren unvergänglichen Werken ewiges Leben gibt. Nach dem großen Aufbruch der Gemeinschaftskräfte in Krieg und Revolution sehen wir das Bild des Menschen als Miteinandersein reicher als Jean Paul, und es stehen uns zur Gestaltung

unserer gemeinschaftlichen Welt mächtigere Kräfte zur Verfügung als dem Dichter des „Titan". Wir erkennen, was an ihm Geschichte ist und werden unseren eigenen Weg gehen müssen. Aber da dies nur im Zeichen auch seines tiefsten und besten Wollens geschehen kann, werden wir auf seinen Beistand nicht verzichten können.

Die Schiller-Auffassung unserer Zeit.

Von

Heinrich Lützeler.

Die Volkstümlichkeit Schillers ist nicht gleichbedeutend mit der rechten Erkenntnis Schillers. Fast im Gegenteil: da Schiller so volkstümlich ist, glaubt man leicht auch, ihn gut zu kennen. Aber gerade die Schiller-Forschung der letzten zehn Jahre hat erwiesen, wieviel an Schiller noch neu zu entdecken ist. Dabei handelt es sich nicht einmal um nebensächliche Erweiterungen unseres Wissens in Einzeldingen, sondern es geht um die Ansatzpunkte des Verstehens selber; die Prinzipien der Schiller-Deutung sind neu in Frage gestellt worden.

Überschaut man nun das dabei Geleistete, so ist als Grundzug eine neue positive Wertung Schillers festzustellen. Zur Charakteristik der Lage seien einleitend zwei Beurteilungen Schillers gegenübergestellt, die beide für ihre Zeit bezeichnend sind. Nietzsche findet in ausgesprochener Weise eine Abwertung Schillers vor, die er seinerseits zum Teil beklagt, zum Teil aber auch verstärkt. Er beklagt sie in dem zweiten Vortrag „Über die Zukunft unserer Bildungsanstalten" (1871/72): „Hier lernen die Schüler von unserm einzigen Schiller mit jener knabenhaften Überlegenheit zu reden, hier gewöhnt man sie, über die edelsten und deutschesten seiner Entwürfe, über den Marquis Posa, über Max und Thekla zu lächeln — ein Lächeln, über das der deutsche Genius ergrimmt, über das eine bessere Nachwelt erröten wird." Aber schon 1879 unterstützt Nietzsche diese Geringschätzung, indem er schreibt (Der Wanderer und sein Schatten 125): „Schiller ist jetzt aus den Händen der Jünglinge in die der Knaben, aller deutschen Knaben geraten! Es ist ja eine bekannte Art des Veraltens, daß ein Buch zu immer unreiferen Lebensaltern hinabsteigt." Schließlich prägt er das begierig aufgegriffene Wort vom „Moraltrompeter von Säckingen"[1]), mit dem er selber die Reihen derer stärkt, die über Schiller lächeln. — Dieser Abwertung steht in unserer Zeit das enthusiastische Ja etwa von Herbert Cysarz gegenüber, der sein Schiller-Buch, die neueste zusammenfassende Arbeit über den Dichter, mit dem Satz eröffnet: „Wer Schiller fassen will, muß ein Jahrtausend umfassen. In mancher deutschen Dichtung liegt ein reicheres, in keiner ein größeres Deutschland enthalten. Von keinem Punkt ist unser ganzes Geschick, ist die Gesamtentwicklung unserer Literatur geschlossener zu überschauen."[2])

Dieser Wandel der Schiller-Auffassung bestimmt die erste Aufgabe der vorliegenden Untersuchung: es ist darzustellen, warum man Schiller abgewertet hat, und warum die Gründe dieser Abwertung nicht mehr überzeugen.

1) Nietzsche, Götzendämmerung (Streifzüge eines Unzeitgemäßen). Musarion-Ausgabe XVII, 107.

2) Herbert Cysarz, Schiller. Halle/S. '34 S. 7. — Vgl. die ausführliche Besprechung dieses Buches durch H. Pongs in: Dichtung und Volkstum. XXXV, '34, 515—526.

1. Abwertung.

Der Abwertung Schillers liegt ein einheitliches Gesetz zugrunde: man findet nicht das eigene und besondere Maß seiner Dichtung heraus, sondern mißversteht sie von anderer Dichtung her, unter deren ungeheurem Eindruck das Zeitalter urteilt und verurteilt. Shakespeare und Goethe bedeuten dem XIX. Jahrh. letzte Gipfel des Dichterischen. An Shakespeare und Goethe mißt man Schiller, und so scheint er zu versagen, weil er nicht wie Shakespeare oder Goethe ist.

Es ist nötig, auf diese Dinge noch einmal einzugehen, weil bis in die Gegenwart hinein die Mißdeutung Schillers von Shakespeare und Goethe her eine wichtige Rolle spielt.

Hauptvertreter der auf Shakespeare fußenden Abwertung Schillers ist bekanntlich der Dramatiker Otto Ludwig. Er wirft Schiller vor allem vor, daß er Rhetor sei. Als Rhetor setze er Ideen auseinander, statt den Stoff unmittelbar wirken zu lassen. Als Rhetor wolle er überreden durch eine kostbare und sentenzenreiche Sprache, welche die Sprache der Natur verdecke, so wie ein faltenreiches Prachtgewand den Körper verdecke. — An diesen Bemerkungen ist sicher richtig, daß die Idee bei Schiller von ausschlaggebender Bedeutung ist. Aber mit einer solchen Feststellung ist ein Problem noch keineswegs gelöst, sondern überhaupt erst aufgeworfen. Denn es fragt sich, was das eigentlich ist: „Idee", und besonders ob Schillers Verbundenheit mit der „Idee" irgendeine Abstraktion, eine Minderung der menschlich-geschichtlichen Fülle der Dramen in sich schließe; mit anderen Worten: wie verhalten sich „Idee" und Existenz bei Schiller, ist Schiller fähig, von der „Idee" her dem Menschen in seiner Bedrohtheit, in der ganzen Dunkelheit seines Daseins gerecht zu werden?

Wie die von Shakespeare kommende Abwertung Schillers neue problemreiche Ausblicke eröffnet, so auch die von Goethe her begründete Abwertung. Goethe hat den großen Glauben an die Natur; er läßt wachsen und horcht in allen Wirren des Daseins bis auf den Grund der Natur hinab, um von dort aus im Handeln sicher zu werden. Demgegenüber erscheint Schiller als der Moralist, der das Predigen nicht lassen kann. Und zwar erscheint er als ein Moralist kleinbürgerlicher Prägung im Gegensatz zu dem vornehmen Patrizier Goethe. So haben es die Romantiker empfunden, etwa Caroline, wenn sie über das „Lied von der Glocke" schreibt: „Über ein Gedicht von Schiller, das Lied von der Glocke, sind wir gestern Mittag fast von den Stühlen gefallen vor Lachen"[3]), oder Wilhelm von Schlegel, wenn er Schillers „Würde der Frauen" parodiert[4]):

> Ehret die Frauen, sie stricken die Strümpfe,
> Wollig und warm, zu durchwaten die Sümpfe,
> Flicken zerrissene Pantalons aus.
> Kochen dem Manne die kräftigen Suppen,
> Putzen den Kindern die niedlichen Puppen,
> Halten mit mäßigem Wochengeld aus.
> Doch der Mann, der tölpelhafte,
> Find't am Zarten nicht Geschmack,
> Zum gegornen Gerstensafte
> Raucht er immerfort Tabak.

3) Caroline, Briefe. Hrsg. v. Erich Schmidt. Bd. 1. Lpg. '13, S. 570.

4) Ricarda Huch, Die Romantik. Bd. 1. Lpg. '08, S. 204.

— Wieder enthält die Abwertung Richtiges: Schiller hat in der Tat kleinbürgerliche Züge, und ohne Zweifel weist sein Lied von der Glocke starke künstlerische Mängel auf. Aber zweierlei ist darüber hinaus zu fragen: entdeckt nicht Schiller auch die großen Tugenden des Bürgertums in Übereinstimmung mit Dürer und Hans Sachs, in Vorahnung des „Meistersinger"-Tons[5]): die Tugend bürgerlichen Fleißes und bürgerlicher Beständigkeit? Und dann: hat nicht Schiller ein bürgerliches Publikum über sich hinauszuführen gewußt, indem gerade er den rechten Ton fand, Bürger anzusprechen und Bürger hineinzureißen in die großen geschichtlichen Entscheidungen, die seine Dramen herausformen? So ist nach Kern und Gehalt von Schillers breiter Wirksamkeit zu fragen.

Auf wen wirkt Schiller? Was ist das letzte Ziel seines Wirkens? — diese beiden Probleme treten scharf hervor, wenn man auf die Gründe der Schiller-Abwertung zurückgeht.

2. Der Dichter der sittlichen Tat.

Eine neue Stufe der Betrachtung beginnt damit, daß man zwar noch nicht Schillers Werk, wohl aber seine Persönlichkeit positiv bewertet. Thomas Manns Novelle „Schwere Stunde" und Friedrich Gundolfs „Shakespeare und der deutsche Geist" lassen Inhalt und Grenze dieser Auffassung erkennen.

Von einer Novelle darf man gewiß keine umfassende Auslegung eines dichterischen Werks erwarten; trotzdem hat auch eine Novelle die Möglichkeit, Wesentliches über das Schaffen eines Dichters auszusagen, nur eben in einer anderen Form als in derjenigen des Historikers. Nun ist es aber höchst bezeichnend für die Novelle von Thomas Mann, daß in ihr das von Schiller Geschaffene kaum sichtbar wird, wohl aber der Akt des Schaffens eine eingehende Analyse erfährt. Thomas Mann sieht Schiller von seiner eigenen Art und von seiner eigenen Schaffensweise aus: er erkennt in ihm den Dichter der eisernen Willenszucht. In Krankheit und Armut vollendet Schiller, ein Held und Überwinder, sein Werk — immer zweifelnd, immer ringend und schließlich doch eine Form voll großer schwingender Musikalität schaffend. So verbietet Th. Manns Novelle jedes unehrfürchtige Lächeln über Schiller; andererseits jedoch begünstigt sie eine Betrachtungsweise, die das Werk nur noch als Ausdruck der Persönlichkeit sieht. Eine Zeitlang schien es so, als ob uns in der Tat nur noch die Persönlichkeit in ihrer heldischen Anspannung, aber nicht mehr das Werk an sich und im einzelnen etwas zu sagen hätte.

Diese Auffassung wurde von einem anderen Ansatzpunkt her durch Gundolf gestützt, der die sittliche Tat Schillers nicht wie Th. Mann vom Schaffen, sondern vom Geschaffenen aus beschrieb: das, was Schiller schuf, ist sittliche Tat. Schiller hat die Bühne für das Publikum und das Publikum für geistige Inhalte erobert; er hat die Bühne als moralische Anstalt grundgelegt wie kein zweiter deutscher Dichter. Um aber derart in die Breite wirken zu können, mußten die geistigen Inhalte der Dramen, meint Gundolf, unoriginell sein: „Seine Fülle, sein geistiger Stoff ist sekundär, er dankt ihn Kant, Rousseau, Goethe, Shakespeare."[6]) Und außerdem mußte zur Ermöglichung der breiten theatralischen Wirkung die Schwarzweißzeichnung der Figuren dem Zuschauer die Stellungnahme erleichtern: „Daher der oft gerügte Mangel in Schillers Charakteristik, daß seine Menschen in Schwarz und Weiß zer-

5) Vgl. Cysarz, aO. S. 262ff.

fallen, daß man immer gleich weiß, wer recht und unrecht hat, und daß der Dichter uns über sein Ja und Nein nicht im Zweifel läßt." [6])

Heute zeigt sich nun immer mehr, daß diese Auffassung in ihren Grundthesen nicht stimmt, ganz abgesehen davon, daß sie als ganzes viel zu eng ist. Wesenhafte Unterschiede trennen Schiller von Kant und Rousseau, von Goethe und Shakespeare, wie sich im folgenden noch näher erweisen wird. Ebensowenig trifft es zu, daß man bei Schiller stets gleich wisse, wer recht und unrecht hat; eine Studie von Waldecker weist z. B. an Wallenstein und Tell nach, daß von einer schlechthin durchsichtigen Anlage dieser Gestalten nicht die Rede sein kann.[7]) Vor allem aber fragt es sich, auf wen Schiller wirkt. Gundolf meint: auf ein Publikum, eine Menge. Wir sehen: auf das Volk als ausgesprochenen Gegensatz zu Publikum und Menge. Aus dem George-Kreis, dem Gundolfs Buch entstammt, ist auch der Widerspruch gegen seine Schiller-Deutung laut geworden: Kommerell sieht Schiller zuinnerst auf die Gemeinschaft und ihre Erneuerung bezogen. Damit werden auch die einzelnen Dramen Schillers wichtig, während die bisher erwähnten Untersuchungen stets das dichterische Werk zurückdrängten.

Noch im Jahre 1929 glaubte Melitta Gerhard das Schiller-Bild unserer Zeit durch eine solche Zurückdrängung des Werks charakterisieren zu können: Schillers „Bedeutung liegt nicht in seinem Sein ... sie liegt vielmehr in seinem Wollen ... Schiller war kein Gestalter ... Seine Verkündigung und Forderung aber ... führt zu letzten Tiefen."[8]) Dieses Urteil verkennt die Richtung der neuen Schiller-Forschung, die gerade dadurch bezeichnet ist, daß sie bei der Persönlichkeit des Dichters nicht stehen bleibt, daß sie sein Werk im einzelnen wie im ganzen ernst nimmt und leidenschaftlich die Tiefe des Werks zu erschließen versucht.

3. Schiller Ringen um die Erneuerung der Gemeinschaft.

Eine neue Anschauung vom Wesen der Dichtung war die Voraussetzung dafür, daß Schillers Werk in neuer Weise sichtbar wurde. Schiller mußte einem Zeitalter, das Dichtung lediglich als Ausdruck der Einzelpersönlichkeit betrachtete, letztlich verschlossen bleiben. Als im Weltkrieg die Grundlagen der europäischen Gemeinschaft ins Wanken gerieten, als die Menschen verzweifelnd und sehnsüchtig nach den Rettern und Gestaltern der Gemeinschaft Ausschau hielten, war der Augenblick da, in dem die gemeinschaftbildenden Möglichkeiten großer Dichtung erkannt werden konnten. Seitdem ist immer deutlicher die Dichtung des staatlich-völkischen Miteinanders hervorgetreten: Pindar und die griechischen Tragiker, der Skalde als Kriegerdichter des nordgermanischen Bereichs, Walter von der Vogelweide und Wolfram von Eschenbach, im letzten Jahrhundert dann Hölderlin und George sind uns besonders leuchtende Träger solcher Gemeinschaftsdichtung.

Für Schiller hat uns Kommerell gezeigt[9]), daß es vorzüglich die großen Anliegen der Gemeinschaft sind, die ihn bewegen. Damit Schillers Bedeutung für die Gemein-

6) Friedrich Gundolf, Shakespeare und der deutsche Geist. 5. Aufl. Bln. '20. S. 286f. u. 296.

7) Ludwig Waldecker, Schillerstudien. Bonn '34. Bes. S. 27 u. 84.

8) Melitta Gerhard, Die Wandlung des Schillerbildes in unserer Zeit. In: Deutsche Vierteljahrsschr. VII, '29, 135.

9) Max Kommerell, Der Dichter als Führer in der deutschen Klassik. Bln. '28. S. 175—304. Bes. S. 294f. u. 301. — Ders.: Schiller als Gestalter des handelnden Menschen. Ffm. '34.

schaft sichtbar wurde, war eine eigene Methode nötig, fern von der Überschätzung wie von der Unterschätzung des Biographischen. Es galt die innere Verbindung von Leben und Dichten, es galt die Dichtung als Auseinandersetzung mit dem Leben zu sehen. So war zu zeigen, wie Schillers Dichten aus seinem Leben hervorwuchs und wieder in das Leben hineinwirkte. Hätte Kommerell nur die Dichtungen Schillers betrachtet, so wären diese gleichsam im luftleeren Raum erschienen; in Wahrheit aber sind sie Antworten auf die Gemeinschaftsnöte der Zeit und sind Entwürfe einer neuen Gemeinschaft. So hat Kommerell in vorbildlicher Weise Leben und Werke des Dichters auf den Kern seiner Existenz zu beziehen gewußt.

Im Kern seiner Existenz zielte Schiller auf die Gestaltung vorbildlicher Gemeinschaft. Er begann als Verschwörer, indem er eine verdumpfte Gemeinschaft in Frage stellte. In den „Räubern", im „Carlos" und im „Malteser"-Fragment formte er das Ringen um die Erneuerung der Gemeinschaft und begriff die verschworene „Horde", das Freundespaar und den „Orden" als Keimzellen neuer Gemeinschaft. In dieser Betrachtung fällt ein besonderes Licht auf die „Malteser" (und es wird sich im folgenden zeigen, daß jeweils verschiedene Dramen Schillers von den verschiedenen Forschungsansätzen her wichtig werden). Aber nicht nur Verschwörer ist Schiller gewesen. Auch sein Ringen um Goethe und sein Kampf neben Goethe ist aus dem Willen zu neuer Gemeinschaft zu verstehen. Immer klarer enthüllt sich ihm der Dichter als Bildner eines neuen Menschenbildes, als gemeinschaftsbezogener Gesetzgeber in maßloser Zeit.

Es mag aufgefallen sein, daß im vorigen Abschnitt Schillers Dramen nach dem Don Carlos nicht erwähnt worden sind. Kommerell steht auf dem Standpunkt, Schillers Dramen seit dem Wallenstein seien bewußt und gewollt als Schuldramen gedichtet worden; es sei ebenso töricht, die tiefgreifend erzieherische Wirkung dieser Stücke anzuzweifeln wie sie „über die Dauer des Weimarer Unternehmens hinaus als große dramatische Dichtung zu rühmen." Hier enthüllt sich die Grenze der von Kommerell durchgeführten Betrachtungsweise; eine andere Sicht ist nötig, damit auch die Dramen der Schillerschen Reife zu sprechen beginnen. Kommerell bleibt in der Auffassung der Gemeinschaft zu formal. Er sieht zwar Urbilder der Gemeinschaft, aber beachtet zu wenig die Verwurzelung der Gemeinschaft in Staat und Volk. Darum ist das Letzte, was ihm aufgeht, nicht ein von Schiller gestalteter politisch-völkischer Kosmos, sondern eine Weise des Sich-verhaltens, wie sie sich vorbildlich bei unseren Klassikern auspräge: die Vornehmheit, die Verpflichtung nach oben als echte Führertat.

So wichtig es gerade im deutschen Volke ist, daß seine Dichter die leicht formlose Überfülle der Ideen „zum Hösten raffen", so will doch diese Verpflichtung nach oben „Leib" annehmen, will zurückstrahlen ins Volk hinein, indem sie die tiefsten Gesetze und edelsten Möglichkeiten völkischen Lebens klärt. Damit fragen wir nach Schiller, dem politischen Dichter.

4. Volk und Staat als Leitmotiv in Schillers Dramen.

Schillers Dichtung ist männlich bestimmt (darum die oft beklagte schwache Zeichnung der Frauen in seinen Stücken). Der Held, besonders der feurig-tätige Jüngling, ist die menschliche Urgestalt in seinen Dramen. Dies heldische Dasein wirkt sich aus im öffentlichen Leben, und so werden die großen Machtkämpfe Lieblingsthemen Schillers.

Aber nicht die Dämonie der Macht, so schön und drohend sie auch in seinen Dramen hervortritt, ist letztes Ziel seines Dichtens, sondern der Einsatz der Macht für die Gründung und Entfaltung des völkischen Lebens.[10]) Schiller formt die Lebensgesetze des Volkes und die Urphänomene des Staatlichen heraus. Die „Räuber" stellen den Kampf um die Erneuerung der Gemeinschaft auf dem schmalen Grat zwischen Dienst und Frevel dar. Der „Fiesko" läßt aus brüchiger Verwirklichung die Idee des Führertums aufleuchten. Im „Carlos" wird der Sinn politischer Völkerfreiheit sichtbar. „Kabale und Liebe" setzt das Naturrecht gegen die Konvention und läßt das einfach-gesunde Volk als tragende Schicht des Staates erkennen. In der „Jungfrau" begegnet sich das Religiöse mit dem Staatlichen, und deutlicher tritt das Volk als Hüter heiliger Lebensgesetze hervor. Der „Wallenstein" gestaltet den Gegensatz zwischen Machtwillen und Rechtsbindung des Führers, den Zwiespalt von Politiker und Soldat. „Maria Stuart" zeigt das Auseinanderfallen von königlicher Macht und königlicher Gesinnung und schildert die Reifung zum echten königlichen Dasein im Tod. Der „Tell" schließlich gestaltet von allen Dramen am reichsten das Volk in seiner Treue zu den Urgesetzen staatlicher Gemeinschaft und feiert die Selbsthilfe des Volkes als heldenhaften Durchbruch zur Wahrung der geschändeten Urgesetze.

Darin liegt der Sinn von Schillers politischer Dichtung, daß sie großartig-unbedingt die Normen des völkischen Lebens versinnlicht; sie richtet sich ebenso gegen den sittlich ungebundenen Machtrausch wie gegen die unheldische Verbürgerlichung des Staates; sie schildert in jedem Falle den Kampf um die Norm inmitten der Dämonie des Lebens, hat also nichts mit dem leichtfertigen Harmonieglauben eines faden Idealismus zu tun. An dieser Stelle ist ein Rückblick auf die oben dargelegten Beweggründe der Schiller-Abwertung angebracht: ist Schillers Liebe zur Idee abstrakt und ungeschichtlich? Nein, sie entspringt gerade dem ewigen Anliegen des Menschen, Idee und Geschichte miteinander zu verbinden; ist Schiller im Kleinbürgerlichen befangen? Nein, gerade er hat den bürgerlichen Menschen vor die Weltgeschichte und ihre Entscheidungen gerufen.

Dabei geschieht die Entfaltung des geschichtlichen Seins in einer lebensnahreichen Weise. Denn eine Reihe von Kräftegruppen treten in Schillers politischer Dichtung hervor. Da ist der Staat als organisierte Macht. Da ist das Volk als Quell alles staatlichen Seins, mit seiner Lebensfülle verhindernd, daß der Staat kalte und starre Organisation werde. Da ist der Einzelne, der ein persönliches Schicksal hat und dessen Schicksal in Staat und Volk verflochten ist. Da wirkt schließlich eine lebendige Norm, die den Einzelnen, das Volk und den Staat verpflichtet, und diese Norm ist keineswegs nur Idee, sondern greift über die Sphäre der Idee hinaus — gleichsam nach oben: zum Religiösen, und gleichsam nach unten: zu den bindenden Gewalten des Bodens und der Blutgemeinschaft. So lebt die Norm aus göttlichen wie aus erdhaften Kräften.

Nur wer dieses Kräftespiel: Staat — Volk — Einzelner — lebendige Norm in seiner ganzen Vielgestaltigkeit aufnimmt, kann Schiller gerecht werden. Wer dagegen staatliche Dichtung nur dort verwirklicht findet, wo die Spannung von privater und öffentlicher Sphäre ausgetragen wird, muß Schiller als politischen Dichter verkennen; denn in der juristischen Antithese von „privat" und „öffentlich" wird

10) Vgl. Schillerheft der Zeitschrift „Deutsches Volkstum". Febr. '29.

der Sinn der lebendigen Norm nicht gesehen und die Auseinandersetzung von Staat, Volk und Einzelnem unerlaubt vereinfacht. Steinbömer[11]) kommt von jener Antithese aus zu dem Ergebnis, Schiller sei überhaupt kein politischer Dichter, er privatisiere die staatliche Sphäre in unpolitischer Weise. An einem konkreten Beispiel, am „Tell“, seien diese Ansichten überprüft.

Steinbömer findet gerade im „Tell“ seine Ansicht bestätigt, daß Schiller die öffentliche Verhaltung aus der privaten Sphäre argumentiere. Denn der Held dieses völlig politischen Dramas sei ein völlig unpolitischer Mensch. Er führe sein privates Dasein weiter, während rings die Flammenzeichen rauchten; er bleibe dem Rütli-Bunde fern und lasse sich erst durch einen viehischen Akt des Despoten gegen sein Persönlichstes zu einer Handlung treiben, die zufällig von politischer und öffentlicher Wirkung sei.

Diese ganze Auslegung sieht an dem Verhältnis von Volk, Staat und lebendiger Norm vorbei. Gegen einen volkwidrigen erstarrten Staat erhebt sich das Volk als Lebensordnung höheren Ranges. Der Lebensgrund des Volkes enthüllt sich in der stammlichen Bindung; denn aus drei stammhaft eigentümlichen Gruppen wächst das Volk in der Not zusammen. Gegen den Repräsentanten des Staates entscheidet sich das Volk um der lebendigen Norm willen; sein Gesetz, mit dem es steht und fällt, ist die Freiheit zu der ihm angemessenen, ihm schicksalhaft zugefallenen Lebensführung, ist die Bindung an der Väter Sitte, Tugend, Boden. Aber vom Tatwillen des Volkes zur geschichtswendenden Tat ist ein weiter und dunkler Weg. Hier setzt nun das von Steinbömer mißdeutete Wirken des Einzelnen ein. Es stimmt nicht, daß Tell in sein privates Leben eingekapselt sei; nur fühlt er sich nicht zum Rat, sondern lediglich zur Tat berufen. Die Tat aber, zu der ihn, den gut und bieder Gesinnten, erst die äußerste Not treibt, ist von sinnbildlicher Bedeutung. Geßler frevelt im großen wie im einzelnen gegen den Vatergeist als lebendige Norm der Gemeinschaft: gegen das ererbte Recht der Väter und gegen die Vaterliebe Tells. So wird der Vater an ihm zum Richter. „Tell wird der verkörperte Vatergeist seines Volks. Wie er ein Urbild des Vaters ist im eignen Haus, ein Beschützer und Helfer aller, die Hilfe brauchen, so trägt er in seinem Vaterschicksal das Volksschicksal aus. Auf großartige Weise ist das versinnbildet im Apfelschuß. In dem Vater, der gezwungen wird, auf den eignen Sohn anzulegen, wird der Vatergeist des Volkes selbst auf Tod und Leben herausgefordert.“[12])

Die Auslegung des „Tell“ als eines politischen Dramas führt notwendig zu metapolitischen Begriffen hin. All das, was wir im Kräftespiel von Volk, Staat und Einzelnem als „lebendige Norm“ bezeichnen, hat diesen metapolitischen Charakter. Im ganzen gilt, daß man nicht über Schiller als politischen Dichter sprechen kann, ohne immer wieder auf metaphysische Entscheidungen zu stoßen. Um die Grundgesetze des Seins geht es, wenn der Mensch sich vor die Frage gestellt fühlt, was Naturrecht und Vatergeist bedeutet (Tell), was Freiheit (Carlos), was Idee und Ideal königlichen Daseins (Stuart), was Sinnlichkeit und Geist (Jungfrau), was unbedingtes Sollen (Wallenstein in der Auseinandersetzung mit dem jungen Piccolomini). Daraus folgt eine neue Aufgabe der Schillerforschung: „Der Dichter vor dem Absoluten“ — das ist ein dringliches, erst von heutiger Philosophie her recht verstandenes Thema.

5. Der Dichter vor dem Absoluten.

In schwieriger, theologisch gegründeter Untersuchung hat Fricke[13]) Schillers Ringen um die Erkenntnis des Gesetzes zu schildern versucht. Zu dieser Untersuchung wäre

11) Gustav Steinbömer, Staat und Drama. Bln. '33. Bes. S. 39.
12) Hermann Pongs, Schillers Urbilder. Stgt. '35, S. 32—35.

philosophisch und theologisch manches Kritische anzumerken. Wir wollen uns jedoch hier darauf beschränken, in größter Vereinfachung diejenigen Linien nachzuziehen, die in der Literaturforschung weitergeführt haben.

Frickes neuer Ansatzpunkt klärt sich am ehesten in der konkreten Betrachtung einiger Dramen Schillers. Fricke fragt sich z. B., worum es letztlich in den „Räubern" geht. Offenbar nicht nur um den Kampf gegen eine verrottete Gesellschaft und nicht nur um den Versuch, die Keimzelle einer neuen Gemeinschaft zu bilden, sondern vor allem um die Rechtfertigung aller Verneinungen und Bejahungen vor dem Absoluten. Aus allem menschlichen Streben tritt schließlich die Macht des Unbedingten hervor: Karl Moor spürt, daß er sich die Rolle des Weltgerichts, des Unbedingten, angemaßt hat. Soll er darum sich selbst töten? Aber Selbstmord wäre neue Sünde und als solche Flucht vor dem Unbedingten. Sein Gewissen befiehlt ihm Sühne an. Er ist bereit, als Opfer in öffentlicher Hinrichtung zu sterben. Er wird gehorsam unter dem Gesetz. Also nicht ein rationales Moralprinzip entscheidet, sondern die Einsicht in die Grundlagen des Menschseins. Darum ist der Schluß des Dramas von übermoralischen Begriffen (Sühne, Opfer, göttliche Vorsehung, obere Mächte, unverletzbare Majestät der Ordnung) beherrscht. „Die Heiligkeit des in letzter Reinheit und Unbedingtheit erfaßten Sittlichen ist der Held des Stückes." — Ähnlich dringt der „Carlos" bis zum Kern des Menschseins vor, indem er die Freiheit als Garant des Göttlichen im Menschen erweist. Freiheit bedeutet ja im „Carlos" nicht liberale Freizügigkeit demokratischer Art; „nur scheinbar handelt es sich um die verbreiteten Menschheits- und Staatsgedanken der Aufklärung" (hier erinnere man sich an Gundolfs Irrtum, Schiller habe die Inhalte seiner Zeit übernommen und lediglich popularisiert; vgl. S. 554). Es geht um jene Freiheit, „die das ewige Gebot im Herzen vernimmt und jubelnd in ihr das eigentliche, wahre, dem Vergänglichen und Irdischen entnommene Selbst des Menschen erkennt."

So leistet Schillers Werk eine Wiederentdeckung des Unbedingten. Aber nicht im Glauben an eine religiöse Offenbarung erfährt der Mensch vom Unbedingten, sondern er erlebt es in der Innerlichkeit seiner Person. Da findet er etwas vor, was als „Vernunft", d. h. als Sinngesetz, bezeichnet werden kann. So existiert die Person in der zeitlos ewigen, bedingungslos heiligen Forderung des Soll.

Fricke gelangt zu diesem Ergebnis in Anwendung einer Methode, die innerhalb der heutigen Versuche, die wertindifferente Literaturwissenschaft zu überwinden, von Wichtigkeit ist. Er begnügt sich nicht mehr mit einer rein analytischen Darstellung der Schillerschen Gedanken, sondern bezieht den historischen Stoff auf ein von ihm als religiös bezeichnetes Grundkriterium. So wird ein Maß für die Beurteilung der Einzeltatbestände gefunden, ein Maß, welches beweist, daß „die Darstellung nicht mehr einpolig ist — lediglich mit dem Ziel der Beschreibung des Historischen —, sondern zweipolig: das Historische muß sich ausweisen vor dem principium religionis."

Es ist die Frage, ob hier von einem echt religiösen Grundkriterium gesprochen werden kann. Fricke selbst hebt den Unterschied zum Christentum hervor: „Der Idealismus steht gleichsam hart am Rande der Ewigkeit, den Geist unaufhörlich gerichtet auf das Einzige, was am jenseitigen Ufer mit unmittelbarer Gewißheit das

13) Gerhard Fricke, Der religiöse Sinn der Klassik Schillers. Zum Verhältnis von Idealismus und Christentum. Mchn. '27. (Forschungen zur Geschichte und Lehre des Protestantismus II.) Bes. S. 87, 142, 371, 65, 380 u. 384.

Herz ergreift: das heilige Soll. Die Religion der Bibel aber beginnt da, wo von der Ewigkeit her der unüberbrückbare Abgrund durch die Offenbarung überwunden wird, und wo die Ewigkeit sich im Wunder aller Wunder enthüllt als ein allmächtiges, heiliges, uns forderndes Du ... Das Christentum enthält die Antwort auf die Frage nach der Realität, die der Idealismus in frommem Verstummen verweigert, es enthält die Offenbarung des lebendigen Gottes in Jesus Christus als eines ewigen Du voller Heiligkeit, Allmacht und Liebe."

Fricke hat das große Verdienst, die blutleere Interpretation des Schillerschen Idealismus, wie sie üblich war, überwunden zu haben. Er zeigte, daß es sich nicht um ein freischwebend-geistiges Spiel abstrakter moralischer Antithesen handelt, sondern daß Schillers Dramen in der Abgründigkeit der menschlichen Person verwurzelt sind und im Kern der Person die Verbundenheit des Menschen mit dem lebendig Unbedingten erkennen lassen.

In dieser Auslegung Schillers werden auch gewisse formale Eigenheiten des Dichters verständlich. In seinen Sentenzen tritt „das heilige Soll" gleichsam unverhüllt hervor (soweit sie nicht, wie großenteils im „Tell", die Neigung des Volkes zu spruchhafter Formulierung alltagsnaher Lebenseinsicht offenbaren). Schillers Pathos ist Sprache eines Menschen, der enthusiastisch vom Unbedingten ergriffen ist und gleichsam mit dem Klang des Unbedingten auch noch inhaltlich anspruchslosere Aussagen durchtönt.

Und dennoch — Frickes Interpretation schließt als große Gefahr die Entwertung des Geschichtlichen in sich: wird nicht die Geschichte zum beinah zufälligen Stoff, der lediglich Mittel ist, die Entscheidung des Menschen aus dem Grund seiner Existenz zu versinnlichen? Damit würde aber all das in den Hintergrund gedrängt, was die Interpretation Schillers als eines politischen Dichters ermittelt hat. So fragt Pongs, ob nicht heute die Schiller-Auslegung gegensätzlich auseinanderfalle, indem sie uns unverbunden einen religiösen und einen politischen Schiller sehen lasse. Daraus folgt die Aufgabe, die innere Einheit von Schillers Werk aufzuweisen. Diese Aufgabe hat Pongs in einer klaren und inhaltreichen Abhandlung wesentlich gefördert.

Wiederum möge in der Hinwendung zu einem bestimmten Drama, diesmal zum „Carlos", der Weg zu dieser Aufgabe und der Versuch ihrer Lösung schärfer bewußt werden. — In der unpolitischen und unreligiösen Auffassung des Dramas erscheint als sein eigentlicher Inhalt die Darstellung des Schicksals der Idee in der Wirklichkeit, des Kontrasts von Ideal und Wirklichkeit (Gundolf). In der politischen Auffassung des Dramas rückt die Freundschaft als Verschwörung gegen die stumpfe Welt in den Mittelpunkt; allerdings ist es eine Verschwörung ohne staatserneuernde Kraft, da Posas Staatsbegriff, besonders mit seinem Schlagwort der „Gedankenfreiheit", die Verneinung und Vernichtung alles Staatlichen bedeutet, das Stufung und Zucht nicht entbehren kann (Kommerell). In der religiösen Auffassung des Dramas wird der aufklärerische Begriff der Freiheit abgegrenzt von dem religiösen Begriff der Freiheit als Garant des Göttlichen im Menschen, und diese Freiheit wird als Lebensmitte des Dramas erkannt, durch das freilich auch als Ausdruck menschlicher Unzulänglichkeit die subjektivistisch-triebhafte und demokratische Freizügigkeit geistert (Fricke). In der politischen und religiösen Auffassung wird zunächst einmal die Meinung zurückgewiesen, als ob der „Carlos" einen eindeutigen Helden habe. In der Spannung zwischen Carlos, Posa und Philipp vollzieht sich der tragisch endende Kampf zwischen der Idee der Allmacht, die zur Aura des Herrschers gehört, und der Idee der Freiheit, die das Dienen allein menschenwürdig macht. Den Ausgleich der feindlichen Spannungen verhindern die niederziehenden Wirklichkeiten des Daseins, zu deren Sinnbild die vielverzweigte Intrigenwelt des Dramas wird. Erst im Untergang der

Handelnden und nur im Hintergrund des Dramas zeichnet sich die Lösung ab: das Volk wirkt auf dem Höhepunkt der tragischen Spannung als dumpfes forderndes Stimmengewirr in das Drama hinein; es drängt als Lebensmacht inmitten aller Vernichtung herauf: Symbol der Völker überhaupt, die zur Freiheit in einem tieferen als demokratischen Sinne, zur freien Entfaltung ihres gottgewollten Selbst, berufen sind. Gegen die unzulängliche Wirklichkeit aller Handlungsträger dieses Dramas steht die reine Idee des Volkes auf, gegen den abstrakten politischen Idealismus das unmittelbare Leben des Volkes. So ist in Schillers Werk überhaupt das Wissen um die Kraft und die Heiligkeit des eigenständigen Volkes gegenwärtig, bis im „Tell" dann das eigenständige Volk zum Mittelpunkt der Handlung wird (Pongs).

6. Die Einheit in Schillers Werk.

Vor den Gegensatz einer politischen und einer religiösen Auslegung Schillers gestellt, befragt Hermann Pongs, um die innere Einheit im Werk des Dichters faßlich zu machen, die Dichtung selbst auf die Grundformen des Daseins hin, aus denen Schillers Menschen Leben gewonnen haben. „Das führt in die unbewußten Schichten, in die urtümliche Mitgift der Urbilder, die in des Dichters Seele angelegt sind, ehe der bewußte Künstler sie zur Gestalt erhebt."

Wenn in den Urbildern die ungebrochene Kraft des Lebens wirkt, so schließt für Schiller das Leben den Geist als weisende und lenkende Kraft in sich. Der Geist ist ihm keineswegs Feind des Lebens und leere Abstraktion, und so lehnt es Pongs ab, Schillers Werk mit dem negativen Geistbegriff von Klages zu mißdeuten, wie es Werner Deubel tut (Schiller, so führt Deubel aus, sei Bahnbrecher einer biozentrischen Weltanschauung im Gegensatz zu der logozentrischen, persönlichkeitsbefangenen, moralverengten des Sokrates: als Enthusiast biozentrisch, als Moralist logozentrisch, besonders durch die Bindung an Kant; Kant, der Systematiker der logozentrischen Weltauslegung eines Plato und Paulus wie aber auch eines Descartes und Newton, stehe als Verkörperer der gräkojudaischen Denk- und Wertungsweise außerhalb der deutschen Kulturerneuerung).[14])

In Schillers Urbildern also wirkt der Geist als immanente Kraft des Lebens. Nun sieht aber Schiller den Einzelgeist immer zugleich angeschlossen an den Geist der Väter, und Pongs zeigt, daß von hier aus das Urbild alles Daseins sichtbar wird, wie es als geheime Mitte in Schillers Dichtungen wirkt: das Urbild des Vatergeistes, aus dessen Erfahrung die sittlichen Entscheidungen getätigt werden. Schillers Ehrfurcht vor seinem eigenen Vater, seine Heimatliebe: „Vaterlandserde, Vaterlandshimmel, Vaterlandssonne", Karl Moors Verzweiflung am Vaterbilde und dann sein Gehorsam unter dem Gesetz des Vaters im Himmel, der Vater-Herrscher im Gegensatz zum unväterlichen Tyrannen und, notwendig zum Vater-Herrscher gehörend, das lebendige Volk, dem der Herrscher ein Vater ist, der erhaben-strenge Vaterherrscher des Malteserfragments, Wallensteins Loslösung vom Volk als dem eigentlichen Lebensgrund des Vatergeistes, Tell als der verkörperte Vatergeist seines Volkes — das sind einige wenige Hinweise auf die Belege, die Pongs beibringt, und im Verlauf seiner Darlegungen erweist es sich, daß er zwanglos Schillers Werk von seinem Prinzip der Deutung her umfaßt und zwar nicht in Nebensächlichkeiten, sondern im Zentralen.

14) Werner Deubel, Schillers Kampf um die Tragödie. Bln.-Lichterf. '35. — Ders., Umrisse eines neuen Schillerbildes. In: Jahrbuch der Goethegesellschaft XX. Weimar '34. Bes. S. 63f.

Die Fruchtbarkeit seiner Interpretation sei an der Auslegung eines Dramas von Schiller erläutert, das man häufig mit einer gewissen Verlegenheit beiseite schiebt: an der „Jungfrau von Orleans". In ihr tritt zum erstenmal ein umfassendes Bild des eigenständigen Volkes hervor. Die unterste tragende Schicht, das ewige Volk, ist das Landvolk, in dessen Lebensmitte der Vatergeist waltet (Johannas Vater). In Johannas Seele hat die Not des Vaterlandes ein höheres Vaterbild gereift, das Idealbild des angestammten Vater-Herrschers, dem die Dichtung ein hohes Preislied singt. Aus dem Lebensgrund des Landvolks steigt Johanna, die Retterin dieses Bildes vom Vater-Herrscher, hervor, und in ihrer Seele schmilzt Volk und Gott unmittelbar zusammen. Aber um ihrer Sendung willen muß sie sich schuldlos ihrem Ursprung entfremden und muß gegen das Grundgesetz der Frau handeln. So bricht der Zwiespalt zwischen weiblichem Herz und göttlichem Geist auf. Aber in der tiefsten Verlassenheit gewinnt sie die alte Kraft zurück und stirbt, ganz Wille geworden für ihr Volk, siegend den Heldentod. „Durch diese Gestalt Johannas haben sich die Urbildzüge des Schillerschen Weltbildes erweitert und vertieft. Das Volk ist aufgezeigt als der wahre Nährboden des Heiligen, des Genialen. Johanna als der einmalige Genius ihres Volkes in seiner historischen Stunde offenbart in ihrem tiefsten Dasein die Kraft, aus der ein Volk sich zum eigenständigen Volk in der Geschichte entwickelt. So wird sie das eigentliche Ideal des gesamtmenschlichen Daseins, in dem das Religiöse und das Politische zur heldischen Existenz verschmolzen ist."

In dieser Verbindung des Politischen und des Religiösen erblickt Pongs zugleich eine Verbindung altgermanischer und christlicher Lebenshaltung: heroisches Führertum voll altgermanischer Todesverachtung finde seinen letzten Lebenssinn im Opfer für alle. Der christliche Geist des Opfers aber gehe politisch zusammen mit der Idee des Reiches. Diese kühne Perspektive wünscht man sich freilich ausführlicher, in breiterer geistesgeschichtlicher Begründung, entwickelt.

Wie immer aber auch die Überprüfung jener These ausfallen mag, sicher ist, daß nun die Forschung einen umfassenden Blick auf Schillers Werk gewonnen hat. Wir schauen noch einmal zurück: erst fiel der Blick auf Schillers Persönlichkeit, und das Werk verschwand hinter ihr als scheinbar überholt; dann trat das Werk zunächst teilhaft und allmählich immer reicher hervor, bis es sich zuletzt in seiner inneren Folgerichtigkeit und Einheitlichkeit erschloß. Nun ist es möglich geworden, Schillers Persönlichkeit und Werk wieder zusammenzusehen; dies ist die Aufgabe des folgenden Abschnitts: Schillers Persönlichkeit und Werk ist im Ganzen des Volkes zu betrachten von der Frage aus, was uns Schiller als deutscher Mensch bedeutet.

7. Schiller als deutscher Mensch.

In dreifacher Sicht ist heute Schillers Werk und Persönlichkeit als Zeugnis deutscher Art begriffen worden: vom Ausland her, von Schillers Stammlichkeit her und von der Gegenwart her. In der ersten Sicht erscheint er als der ewige deutsche Jüngling, in der zweiten als der Sucher der Synthese, in der dritten als der männliche Dichter.

Der Franzose d'Harcourt hat in einer Schilderung von Schillers Jugend die besondere Bedeutung jünglingshaften Daseins für den deutschen Menschen erkannt.[15]) Schiller ist ihm der Dichter auffallend vieler hoher Jünglingsgestalten und erscheint ihm als jünglinghaft in seiner ganzen eigenen Existenz. In der Tat hat neben dem griechischen Volk gerade das deutsche den Jüngling gefeiert und gedeutet, sowohl in der bildenden Kunst (Bamberger Reiter, Reiter von Bassenheim usw.) wie in der

15) Robert d'Harcourt, La jeunesse de Schiller. Paris '28. Bes. S. 461—481.

Dichtung (bei Wolfram, Goethe, Jean Paul, Hölderlin, George usf.). Jünglinghaft sind viele unserer Dichter in ihrem ganzen Leben geblieben (wie Klopstock oder Stifter).[16])

Wie Schiller in seiner Verbundenheit mit dem Jünglinghaften aus der Fülle des deutschen Volkes schafft, so schafft er in seinem leidenschaftlich beschwingten Willen zur Versöhnung der Gegensätze aus der Fülle des schwäbischen Stammes. Schwaben hat uns, wie H. O. Burger[17]) zeigt, die großen Seher und Verkünder der Einheit und Ganzheit geschenkt im Gegensatz zum harten und tragischen Entweder — Oder des nordischen Menschen. Albert von Bollstädt, Heinrich Seuse, Paracelsus und Kepler haben als schwäbische Menschen begeistert das harmonische vielgegliederte Ganze als Werk und Wille Gottes gepriesen. Wieland, Hölderlin, Hegel und Schelling haben als Dichter und Philosophen die Bindung der Gegensätze gesucht. Vielleicht am schönsten erscheint in Hartmanns Armem Heinrich die schwäbische Kraft zur Einigung: von Ritter und Bauernkind, von Gottesdienst und Menschendienst, von Himmelsgnade und Erdenglück. Aus diesen weiten Zusammenhängen fällt neues Licht auf Schillers Ringen, Natur und Sittlichkeit, Fülle und Form, Freiheit und Gesetz, das Politische und das Religiöse miteinander zu verbinden.

Und noch einmal sei auf einen größeren Zusammenhang hingewiesen: Immer wieder zeigt sich in der deutschen Geistesgeschichte eine kämpferische Haltung des Muts und der Strenge, von Walter v. d. Vogelweide bis George. Im gleichen Sinne hat auch Schiller den Mut als zentrale Tugend und den erobernden, befreienden Kampf als zentrale Aufgabe jugendlich-männlicher Art gesehen. Schon Jean Paul hat vom felsigen Schiller gesprochen. Heute erkennen wir wieder besser diese Züge an Schiller, nachdem wir ihn allzulange als blassen Idealisten betrachtet haben. Ernst Bertram hat den männlichen Schiller neu geschildert[18]) (den „dorischen" nennt er ihn auch, mit einem Begriff, der geschichtlich freilich nicht standhält). Gerne sähe man in Bertrams Darstellung ausführlicher gezeigt, wie in Schiller die Tugend der Tapferkeit aufbaut auf der Tugend der Weisheit. Bis in die Kunstform hinein hat Schiller eine herrscherliche Art, eine „kalte, klare Feldherrntugend, die sich um das Schicksal der Einzelheiten nicht kümmern darf, sondern den Lenkerblick immer auf das Ganze des dramatischen Kampffeldes gerichtet hält." Die Dichtung Georges und das Erlebnis des Soldatischen im Weltkrieg haben uns wieder den Weg zu dem herrscherlichen Schiller gebahnt.

8. Schiller der Unvollendete.

Die vorangehenden Abschnitte haben die innere Übereinstimmung in Schillers Dichtungen und die Übereinstimmung seines Werkes mit den großen Anliegen und Haltungen deutscher Geistesgeschichte anzudeuten versucht. Damit wird ein Eindruck der Ganzheit erweckt, der leicht übersehen läßt, daß Schiller als Unvollendeter gestorben ist. Wie sehr unterscheidet sich Goethes Ende von Schillers Tod! Bei Goethe

16) Vgl. Heinrich Lützeler, Die christliche Kunst Deutschlands. Bonn '36. S. 41—51.

17) Heinz Otto Burger, Schwabentum in der Geistesgeschichte. Stgt.-Bln. '33. Ferner: Hermann Binder, Schillers Schwabentum. In: Dichtung und Volkstum. Bd. 35 ('34). S. 422—438.

18) Ernst Bertram, Schiller. Festvortrag. In: Jahrbuch der Goethe-Gesellschaft XX. Weimar '34. — Neuerdings auch abgedruckt in der 2. Aufl. von Bertrams „Deutsche Gestalten". Lpg. '35.

ist der Tod Ausklang eines reichen und gerundeten Lebens. Bei Schiller greift der Tod in eine Entwicklung ein, um die es von Zukunft gewitterte.

Wahrhaft gewitterte; denn Schillers Tod stand unter dem Zeichen des Tragischen. In Leben und Dichten bahnte sich eine neue Erfahrung des Tragischen mit furchtbarer Wucht an, die durch den Tod sich nicht mehr voll auswirkte.

Tragisch wäre im Leben wohl bald die Freundschaft mit Goethe überschattet worden. Denn Goethes Verehrung für Napoleon hätte wohl diese Freundschaft in Entfremdung verwandelt.[19]) In der vollen Entfaltung des Tragischen endete Schillers Dichtung, da er im „Demetrius" wesenhaft über seine bisherige Stellung zum Tragischen hinauswuchs und die Bahn zur modernen Tragödie, zu Kleist und Hebbel, freilegte.[20])

In Schillers früheren Dramen hebt der Sieg der Idee und des sittlichen Gesetzes letztlich die Tragik auf. Darin bildet Schiller den großartigen Abschluß der mittelalterlichen und barocken Entwicklung, nur daß bei ihm das Absolute nicht mehr als personhafte Gottheit, sondern als Idee und Gesetz erscheint. Die Freiheit ist Widerpart des Bösen — bis zum „Demetrius", wo sich plötzlich dieses Verhältnis ändert; denn Demetrius ist subjektiv rein und objektiv ein Betrüger. Das Schicksal zerstört den Menschen an seiner moralischen Existenz: „Hier beweist es, was der Idealismus niemals zugeben durfte, daß echte Freiheit und reines Wollen ein Wahn und ein Werkzeug des Bösen zum Bösen sein kann." Fricke setzt auseinander, daß das idealistische Patet porta der Freiheit für Demetrius nicht mehr da sei. Gäbe er sich den Tod, so könnte er damit seine Taten nicht rückgängig machen und würde ihre Folgen nur verschlimmern. Lösung und Versöhnung sind unmöglich geworden; über dem preisgegebenen Menschen wölbt sich „der alte rätselhafte Himmel eines allgewaltigen tragischen Geschicks, dessen Blitz ihn zerspaltet bis auf den Grund seiner Seele." So hat Schiller die von ihm so machtvoll gestaltete Überwindung des Tragischen schließlich aufgegeben, um den Abgrund des Lebens in ganzer Furchtbarkeit aufzudecken. Er stirbt im Aufbruch zu einem fernen neuen Ziel.

Diese Ausblicke vollenden das neue Schillerbild, das die Forschung der Gegenwart gewonnen hat. So vieles im einzelnen daran zweifelhaft und ergänzungsbedürftig sein mag, so hat die heutige wissenschaftliche Bemühung um Schiller doch das große Verdienst einer lebensvollen und umfassenden Deutung des Dichters. Starre Vorurteile oder blasses Lob fand sie vor; beides hatte zu einer Abnutzung der Dichtungen geführt, die für viele nicht mehr den Glanz der Frische und der Erstmaligkeit hatten. Wenn wir heute Schillers Dichtungen wieder wie in erstmaliger Begegnung erleben, so ist dies nicht zuletzt der literaturgeschichtlichen Forschungsarbeit zu danken.

---

19) Harald Jensen, Schiller zwischen Goethe und Kant. Skrifter utgitt av det Norske Videnskaps-Akademi. 2. Hist.-filos. Kl. Oslo '27.

20) Gerhard Fricke, Die Problematik des Tragischen im Drama Schillers. In: Jahrbuch des Freien Deutschen Hochstifts. Ffm. '30. Bes. S. 17 u. 65ff.

Wissenschaftliche Fachberichte.

Deutsch.

Von

Joachim Müller.

Die grundsätzliche Klärung des Wesens des Dichterischen, die wir immer wieder als das vordringliche Anliegen insbesondere der Erforschung der deutschen Dichtungsgeschichte betonen müssen, soll einen neuen und vertieften Zugang zum Kern der Dichtung schaffen. Das ist die lebendige Bestimmung aller literaturwissenschaftlichen Arbeit, die sie erst eigentlich rechtfertigt. Diese Aufgabe wird nur zu erfüllen sein, wenn auch in allen Einzelfragen der Bezug zum Grundsätzlichen hergestellt wird. Dies ist in der ergebnisreichen und klugen Abhandlung von Besser (1) über die Form des Aphorismus durchaus der Fall. Bei der Herausarbeitung der Eigenarten dieser Kunstprosa hat Besser nur diejenigen Erscheinungen berücksichtigt, für deren Schaffen der Aphorismus von entscheidender Bedeutung ist: Lichtenberg, Schlegel, Novalis und Nietzsche. Unter ihnen ist Nietzsche derjenige, an dem alle Vorzüge dieser Kunstform — etwa das Erfassenwollen des Unmittelbaren in lapidaren Formeln — ebenso sichtbar werden wie ihre gefährliche Problematik: besonders die „Ambivalenz", in der Endgültiges und Unverbindliches zusammentrifft, die Verabsolutierung des Einzelfalls, die den Aphorismus zur Gegenform des systematischen Denkens macht und zu dessen Atomisierung führen kann. — Das überaus bedeutsame Problem einer neuen deutschen Poetik hat Obenauer (2) mutig an der brennenden Frage nach dem Sinn der volkhaften und politischen Dichtung angepackt. Eine „synthetisch anschauende", den geschichtlichen Gestaltwandel immer einbeziehende Wesens- und Formenlehre der deutschen Dichtung wird ihre Verwurzelung in der völkischen Gesamtexistenz als Voraussetzung ansehen. Dichtung wird organische Entfaltung der völkischen Lebensgesetzlichkeit im prophetischen Blick des verantwortungsbewußten Dichters sein. Von hier aus werden alle Grundbegriffe der Poetik wie innere Form, Phantasie und Sprachstil eine neue Beleuchtung erfahren. — Die Frage der lebendigen und unmittelbaren Bezogenheit von Dichtung und Gemeinschaft wird sehr bestimmend für eine vertiefte Wirkungsgeschichte. Freilich liegt die Gefahr einer zu äußerlichen Soziologie nahe. Wenn Fechter das Publikum der mittelhochdeutschen Dichtung untersucht (3), so erfahren wir über die bekannte Tatsache, daß die höfische Epik Standespoesie ist, hinaus nur eine Fülle von Einzelheiten, die die Adligen als Auftraggeber, Handschriftenbesitzer und Leser zeigen. Wichtig ist die Erkenntnis, daß an den Heldenepen nichtadlige Kreise stärkeren Anteil als höfische haben und daß die geistliche Dichtung an den Höfen doch mehr verbreitet war, als man gemeinhin annimmt. — Ergebnisreicher für die grundsätzliche Einsicht in das Verhältnis von Dichter und Öffentlichkeit ist die Studie Nollaus (4). An den zeitgenössischen Beurteilungen des Goetz und des Werther werden die Unterschiede gezeigt zwischen literarischer Gemeinschaft, dem durch die unmittelbare persönliche Berührung schöpferisch angesprochenen Kreis, und literarischer Öffentlichkeit, die in eine ästhetisch aufnehmende Elite und in das von moralischen Geschmacksbegriffen geleitete große Publikum zerfällt. Es werden verschiedene typische Formen der Kritik festgestellt: Beim Goetz eine normative, programmatische, patriotische, beim Werther

eine pädagogisch-moralische und soziale. Der Begriff der „Weltauswahl" kennzeichnet das, was aus der dichterischen Welt als entscheidend empfunden wird. — Der gewiß für die Erkenntnis des Dichterischen wichtigen Frage nach dem Verhältnis von Sprach- und Dichtung geht Muth nach (5), indem er die sprachschöpferische Bedeutung Klopstocks, Goethes und Georges untersuchen will. Abgesehen davon, daß die oberflächliche Darstellung der Sprachleistung Klopstocks nichts Neues bringt, daß das Goethekapitel in einem journalistischen Plauderton viel Schiefes enthält und George von einem radikaldogmatischen Standpunkt aus kleinlich-gehässig nur als Hierokrat gesehen wird, ist über das schwierige Problem, wieweit die Sprache für das dichterische Weltbild belangvoll ist, nichts zu finden.

Die große Frage nach dem geschichtlichen Einsatz der deutschen Dichtung führt immer wieder auf die germanische Zeit. Schneider (6) sieht das germanische Epos als eine unter antik-christlichem Einfluß, wenn auch nicht nach ungermanischem Muster entstandene Spätform an, wobei der Stil des Heliand, der das epische Christusbild der Germanen gibt, sich im Unterschied zum Beowulf von innen heraus organisch entfaltet, wie das später noch einmal an der älteren Nibelungennot geschieht. Die Bemerkung über die deutsche Dichtung des XIII. Jahrh., die völlig in welschem Banne stehe, ist aufs schärfste zurückzuweisen. Sie zeigt, wie sehr unser Kampf um eine neue Erfassung der hochmittelalterlichen Dichtung notwendig ist. Das deutsche Epos des XIII. Jahrh. ist jedenfalls nicht mehr von französischem Einfluß bestimmt als das germanische Epos von antik-christlichem, wie überhaupt immer erneut betont werden muß, daß das Aufdecken von Einflüssen letztlich eine positivistische Befangenheit bezeugt. Wie wenig ergiebig diese Einstellung einer älteren Generation ist, wird an den Arbeiten Singers (7) zum Mittelalter deutlich. Trotz einzelner guter Hinweise, z. B. auf die mittelalterlichen Idealtypen und den dichterischen Reichtum der karolingischen Zeit, wird zuviel Geschichte von Theorien verfolgt, zuviel Ahnentafel der im Mittelalter wirkenden Kräfte gegeben, statt der so dringend notwendigen synthetischen Herausarbeitung der mittelalterlichen Welt, wie sie uns die deutsche Dichtung vor Augen stellt. Da gehen uns die „Anleihen", die unsere Dichter bei den Franzosen gemacht haben, nichts mehr an. — In dieser Welt der deutschen Dichtung des XIII. Jahrh. könnte mit dem Begriff des Höfischen manches Entscheidende gefaßt werden, wenn man die bloße Wortgeschichte, die Schrader (8) verfolgt, zur Seelengeschichte vertiefte.

Die spätmittelalterliche Welt, deren ungebändigte Lebensfülle allenthalben in dem Zerbrechen alter Werte ein gärendes Neues ahnen läßt, entfaltet in der deutschen Mystik eine Bewegung, die nicht nur in der Geschichte der abendländischen Frömmigkeit und nicht nur in der Entwicklung der deutschen Volkssprache einen entscheidenden Wendepunkt bedeutet, sondern auch eine großartige dichterische Welt aufbaut. Die großangelegte Monographie von Muschg (9), die weit über die lokale Beschränkung hinaus ein Bild der gesamten deutschen Mystik gibt, macht dies vor allem in dem glühenden Überschwang und der Bilderpracht von Seuses Weisheitsbüchlein, an der schimmernden Allegorik des Engelberger Predigers und der visionären Legende eines reichen Laienschrifttums deutlich. — Wie sehr diese machtvollen, wenn auch oft alle Grenzen sprengenden religiösen Ströme über das Reformationsjahrhundert hinweg noch ins Barock als den letzten Träger einer einheitlichen und umfassenden religiösen Erschütterung hineinreichen, ist immer wieder an der Gestalt Grimmelshausens sichtbar. Seine Frömmigkeit ist gewiß in starkem Maße traditionell bestimmt, und

doch ist es gefährlich, sie nun völlig in asketische, jesuitische, quietistische und mystische Elemente auseinanderzulegen, wie das Fuchs tut (10). Nicht was in Grimmelshausens Gottesbegriff scholastisch ist, interessiert uns, sondern entscheidend ist, was bei Fuchs zu wenig herauskommt, daß in seiner dichterischen Welt die Flucht aus der dem Teufel verfallenen Wirklichkeit zu Gott als die einzige Möglichkeit das Heil zu erlangen betrachtet wird. (Vgl. dazu Finks Aufs. in den N. Jbb. 1936, 4.) — Es erscheint zweifelhaft, ob man der simplizianischen Dichtung von eingehenden stilkritischen und entwicklungsgeschichtlichen Fragen aus näher kommt, wie das Alt versucht (11). Der an sich wichtige Nachweis der formalen Eigenwüchsigkeit der simplizianischen Bücher, der Überwindung von Widersprüchen durch die persönliche Reife ist mit einem unnötigen Aufwand an statistischen und schematischen Hilfsmitteln geführt. Die Frage nach der Kraft, mit der die Welt in ihrer lebendigen Tiefe bewältigt wird, ist damit nicht berührt. Auf diese Frage hin aber müssen wir unsere Dichtungsgeschichte immer stärker ansehen.

Diese Umstellung unseres Blickes ist am notwendigsten der Weimarer Klassik gegenüber. Was in unserem Bild von ihr noch alles fehlt, das zeigt die in vielen Einzelheiten überraschend aufschlußreiche Darstellung von Bettex von den antiklassischen Strömungen in der Zeit der Weimarer Hochblüte (12). Die revolutionäre und reaktionäre Front gegen die Klassik umfaßt das positive Christentum Stolbergs und des Wiener Hofs, wie die Berliner Aufklärung und das vitale Temperament Bürgers. An weltanschaulichem und persönlichem Format der Klassik einzig ebenbürtig erscheint mit Recht Herder, in dem Bettex eine Synthese der Zeit überhaupt sieht. Dieser Begriff ist entschieden abzulehnen. Herder verkörpert zusammen mit Jean Paul, der leider nur mit einem Hinweis bedacht wird, eine einzige ungeheure Demonstration gegen Weimar, die keinen Ausgleich duldete und in deren denkerische und dichterische Welt wir erst heute anfangen einzudringen.

An diesen beiden Gestalten wird uns erst die Fülle der Möglichkeiten, die in der deutschen Dichtung liegen, bewußt. Selbstverständlich soll die Leistung der Klassik in sich keineswegs verkleinert werden. Insbesondere erweckt die Folgerichtigkeit, mit der Schiller die tragische Einseitigkeit seiner Weltanschauung gestaltete, immer erneut Bewunderung. Es ist das Verdienst der gründlichen Arbeit von Schmid (13), die Größe wie die Problematik von Schillers willensmäßiger Überwindung seiner „Eigen-Art", die die schöpferische Ideenfülle seiner Jugenddramen ausmacht, darzulegen. Schillers klassisches Stilgesetz, in dem dramatischen und existentiellen Ringen der philosophischen Schriften um die Überwindung des Widerspruchs von Leben und Idee gewonnen, kommt doch aus dem Kunstverstand. Dies Stilgesetz, die lebende Gestalt, ist eine apriorische Setzung, die die klassische Idealität und Objektivität als Synthese von Vernunft- und Naturgesetzlichkeit verlangt. Die Apotheose des über das Natürliche triumphierenden Sittlichen, das betont Schmid mit Recht als die Grenze und Schwäche von Schillers Kunst, führt zu keiner Tragödie, sondern nur zu erhabenen Festspielen, deren konstruktive Leistung nur im allegorischen Pragmatismus die ideelle Teleologie, nicht die Tiefe der Welt im Symbol zu erfassen vermag. So sehr wir bei aller Kritik am Werk die menschlich erschütternde Tragik Schillers immer vor Augen haben, so lieb ist uns bei Goethes Gestalt jeder Hinweis auf Züge menschlicher Unmittelbarkeit, selbst wenn er in etwas augenblicksbestimmter Form erfolgt, wie in Müller-Schönaus Schrift (14a) und Zilcherts Studie (14b), die beide mit einer Fülle von fesselnden Einzelheiten Goethe bei aktiver Leibesübung

zeigen. Zilchert legt darüber hinaus noch sorgfältig dar, wie stark auch in Goethes Dichtung diese lebendige Teilnahme an sportlicher Betätigung zu spüren ist. Das Verhältnis Goethes zum olympischen Gedanken wird von Beck (14b) untersucht, der das olympische Lebensgefühl des jungen Goethe als eine Verbindung von Kraft und Anmut kennzeichnet und beim reifen Goethe im Gleichgewicht von Leib und Seele und Diesseitsbejahung das olympische Ideal sieht, das in der Dichtung als der ephebische Jüngling und der höfisch vollendete Mann gestaltet ist. — Ganz zurückweisen wird man die rational klügelnde Art, in der Körner das unvergänglich schöne Mondlied aus einem Vergleich mit der ersten Fassung als widersprüchlich nnd uneinheitlich darstellen will (15). — Daß noch manche lebendigen Ansätze von Goethes Kunsttheorie unausgeschöpft sind, zeigt die hübsche Studie Kellers über Goethes Einstellung zum Laokoonproblem (16). Bei der Frage nach den Grenzen der Künste und nach ihrer gegenseitigen Befruchtung geht es in Dichtung und Malerei gleicherweise um die Einheit von Sinn und Bild, Bedeutung und Schönheit. Neben der Betonung der Anschaulichkeit der Dichtung steht das Problem des Gegenständlichen in der bildenden Kunst im Vordergrund.

Wie wenig die Weimarer Klassik in Anspruch nehmen kann, die deutsche Dichtung ihrer Zeit vollgültig zu repräsentieren, beweist neben der überragenden Erscheinung Jean Pauls eine scheinbar so abseitige und doch einen wichtigen Wesenszug deutschen Dichtens verkörpernde Gestalt wie Hebel, der wahrhaft des deutschen Volkes Hausfreund war. In ihm findet das Volkstümlich-Bodenständige, Natürlich-Heitere und die den kleinen Alltagsschwächen weit offene Herzensgüte ihren vollendeten Ausdruck. Es ist ein schöner Beweis des wachsenden Verständnisses für diesen liebenswerten Dichter, daß sich gleich zwei Darstellungen um ihn mühen, von denen die eine von Bohner (17), eine anschauliche, im besten Sinne volkstümliche Lebensschilderung gibt, die andere von Altwegg (18), nicht weniger liebevoll, eine gründliche und umfassende Forschungsarbeit leistet. Aus diesen beiden sich ergänzenden Büchern ersteht ein köstliches und reiches Menschenleben, dessen gemütvoll-tiefsinnige Art vor allem in den Briefen deutlich wird. Das Ergreifende an Hebel ist, wie ein lebenssicherer, in Volkstum und Heimat fest verwurzelter Mann aus der Ordnung von Alltag und Beruf eine organische Dichtung schafft, die fröhlich und weise zugleich die Unzulänglichkeit der Welt betrachtet, wobei in Altweggs ausgezeichneten Analysen zum erstenmal überhaupt die großartige Erzählkunst Hebels sichtbar wird, den man mit Recht einen „begnadeten Epiker" nennen kann.

Wenn Hebel in der deutschen Dichtung der Wende vom XVIII. zum XIX. Jahrh. die lebendige Verbindung mit Alltag und Volkstum wahrt, so stürmt Kleists Dichtung bis an die Grenzen leidenschaftlicher Welterfassung. Lugowski (19) sieht Kleists Lebenskategorie in der Unmittelbarkeit des Gefühls, das keine Kausalbündigkeit der Wirklichkeit zuläßt, sondern die Welt in unmittelbar gegenwärtigem Geschehen aufbaut. Diese Haltung Kleists stellt L. in den großen Zusammenhang des deutschen Ringens um ein ursprüngliches Verhältnis zur Wirklichkeit, das die altgermanische Saga kennzeichnet und seinen Gegenpol in der mechanisch-kausalen Wirklichkeitsauffassung des französischen Romans hat. Vieles in dieser Gegenüberstellung ist sehr überspitzt, doch gewinnen wir für Kleist selbst manche neuen Einblicke, von denen mir der Hinweis auf das In-der-Schwebe-bleiben des Kleistschen Tragödienschlusses und auf die „antigrave" Bewegung seiner Menschen wichtig scheint. Was L. im Kohlhaas als Kampf um das Rechtsgefühl bezeichnet, der aus dem Zwang

des Geschehens, nicht aus vorgesetzter Idee erfolgt, meint Schäfer in seiner abgewogenen Rede über den Kohlhaas (20), wenn er die Idee in der Existenz zur Entscheidung gebracht sieht.

Wir haben schon wiederholt mit aller Schärfe jede Normierung der deutschen Dichtungsgeschichte zurückgewiesen. Das gilt, wie für den Begriff der Klassik, ebenso für den des Biedermeier, mit dem man nach unserer Überzeugung die echten Kräfte des XIX. Jahrh. nicht erfassen kann. Das zeigt auch der Versuch von Sandomirsky (21), in Mörikes Werk eine Entwicklung von der Romantik zum Biedermeier nachzuweisen. Es ist richtig, daß Mörike die Romantik überwunden hat. Man kann andererseits einen Bruch in seinem Wesen nicht verkennen. Aber man kann sein Lebensgefühl, dessen Kern das Grauen vor den Dämonien ist, ebensowenig wie die über dem düsteren Grund von Todesahnung und Schicksalsangst in der Mozartnovelle aufleuchtende Möglichkeit einer Erlösung in der Musik „biedermeierlich“ nennen. — Wieviel für die Dichter des XIX. Jahrh. noch zu tun ist, geht aus dem methodisch völlig verfehlten Versuch Störis hervor, die Beziehungen Grillparzers zu Kant aufzudecken (22), wobei das negative Resultat, daß nämlich Kants Philosophie für Grillparzers Dichtung belanglos war, eingestanden wird. — Wie notwendig es ist, die echten dichterischen Gestalten des XIX. Jahrh. von den im Vordergrund der Zeit stehenden problematischen Erscheinungen scharf zu trennen, zeigt ein Blick auf das junge Deutschland. Greatwood (23) führt als Gründe für die dichterische Selbstdarstellung, die charakteristisch ist für das Schaffen dieser Generation, ihre distanzlose Gebundenheit an den politischen Tageskampf und den Mangel an einer Weltanschauung und das hieß an schöpferischer Substanz an. Den Dualismus Ich-Umwelt suchten sie immer nur durch den Einsatz des Ich zu überwinden. Die jungdeutsche Selbstdarstellung ist zwar keine Ich-Erzählung, hat aber doch nicht die Kraft, das eigene Leben wirklich zu gestalten, sondern bleibt in Episoden und Fragmenten stecken. — Die Kulturkrise, die im jungen Deutschland schon stark spürbar ist, wird für die Dichtung der Jahrhundertwende besonders kennzeichnend. Die Umwertung aller Werte bestimmt weitgehend die Dichtung. Insbesondere wird man dort, wo religiöse Probleme in der Dichtung angepackt werden, in den Kern der Zeit blicken können. Man darf da freilich nicht von einem theologisch-dogmatischen Maßstab ausgehen, wie das Heuser in der in manchen Einzelheiten aufschlußreichen Betrachtung der Erlösergestalt in der Dichtung tut (24), die zu einem Bild der Sittlichkeit vereinfacht oder von einem subjektiven Gefühl ergriffen wird, bis sie zuletzt in einem kreatürlichen Kollektivum oder in einem apokalyptischen Pantheismus aufgeht. Entscheidendes über das Verhältnis von Dichtung und Religion wird man hier nur sagen können, wenn man eine klare Einsicht in das Dichterische hat und nicht mit dem törichten Begriff der „belletristischen Literatur“ arbeitet.

Auf das Verhältnis von Dichtung und Religion wird man immer wieder bei der Betrachtung von Rilkes Werk hingewiesen. Das zeigt das schöne Rilkeheft von Dichtung und Volkstum (25), in dem insbesondere eine feine Studie Dehns den existentiellen Einsatz Rilkes und Nietzsches vergleicht und die viel stärkere Kraft Rilkes bei der Behandlung des Todesproblems betont, und Pongs in Rilkes „Umschlag“ von der existentiellen Einsamkeit in den kosmischen Bezug die Tragik des „reinen Dichters“ sieht. Die Religiosität Rilkes findet ihre Vollendung in den Elegien, auf deren Hauptgedanken, die Einheit von Leben und Tod, von den Engeln vorgelebt, und die Verwandlung der Erde als einer Verinnerlichung, Cämmerer und Theiß

überzeugend aufmerksam machen. Dagegen muß die Analyse der Elegien durch Trapp (26), die in ihnen nur ein Selbstverständnis Rilkes sieht und einen anthroposophischen Geistesbegriff unterlegt, scharf abgelehnt werden. — Als Gegenpol Rilkes, auch noch immer erneut gedeutet, steht fast unwillkürlich George vor Augen. Das bekenntnishafte, doch wohltuend sachliche Büchlein von Dschenfzig (27) will der Jugend vor allem sagen, daß George den von Natur adligen Menschen als Vorbild der Gemeinschaft sah, daß er an die Jugend glaubte, in der er ein Zukunftsbild des Opfermuts in seiner strengen Kunst schuf. Hier ist auf wenigen Seiten Wesentlicheres dargetan als in der Untersuchung von Hahn (28), deren intellektualistischer Ansatz verfehlt ist. Man kann Georges Gemeinschaftsbild nicht mit soziologischen Begriffen, vollends nicht mit dem eiskalten Rationalismus Simmels erfassen. Ich sehe ferner weder in der Maximingestalt noch im Weg zum Reich eine bloße Erweiterung vorher schon vorhandener Grunderlebnisse, sondern beide Male eine radikale Wendung, die aus einmaliger Erschütterung kommt. — Wenn hier ein zu großer Intellektualismus verhängnisvoll erscheint, so heißt das nicht, daß das Verständnis der Gegenwartsdichtung nicht der wissenschaftlichen Hilfe bedürfe. Es ist jetzt üblich geworden, von bedeutenden Dichtern unserer Zeit kleine mehr propagandistisch gemeinte „Einführungen" zu schreiben, wofür Endres' E. Strauß (29) ein typisches Beispiel ist. Einer unserer innigsten Dichter verdient wahrlich eine gründlichere Behandlung, als sie auf diesen nicht sehr tiefschürfenden Seiten zu finden ist. Natürlich können solche Darstellungen knapp sein, aber sie müssen dann auch bis ins Letzte konzentriert Wesentliches aufzeigen, wie das in Kindermanns (30) Skizze der deutschen Gegenwartsdichtung geschieht, in der freilich eine viel schärfere Sichtung der Lyrik angebracht wäre.

Zum Schluß sind noch zwei sprachwissenschaftliche Schriften zu vermerken: v. Pritzwald fordert die Wiederherstellung des lebendigen Kontaktes zwischen Sprachwissenschaft und völkischer Sprachgemeinschaft (31). Die Sprachwissenschaft muß politisch-pädagogisch eingesetzt werden, etwa im Sprach-Volk-Problem wie in der Betrachtung der Gemeinschaftssymbolik und der Sprachvergleichung, die am sprachlichen Bauplan die völkische Eigenständigkeit aufweist. — Von nationalpolitischer Bedeutung ist die feine Skizze von Frings über die Grundlagen des Meißnischen Deutsch (32). Die deutsche Hochsprache ist als koloniale Durchschnittssprache, die mainfränkische, mitteldeutsche und niederdeutsche Elemente verschmilzt, im Meißenschen auf einem immer stärker politisch geschlossenen Raum entstanden. Sie ist so ein Spiegelbild der Vielseitigkeit und Fülle deutschen Stammeswesens geworden. (Abgeschlossen am 15. September 1936.)

1. Besser, K., Die Problematik der aphoristischen Form. Bln., Junker & Dünnhaupt '35. 142 S. Br. 6,30. — 2. Obenauer, K. J., Volkhafte und politische Dichtung. Lpg., Armanen-Verl. '36. 34 S. 1,20. — 3. Fechter, W., Das Publikum der mhd. Dichtung. Ffm., Diesterweg '35. 124 S. 4,20. — 4. Nollau, A., Das literarische Publikum des jungen Goethe. Weimar, Böhlau '35. 128 S. (Lit. und Leben 5.) Br. 5. — 5. Muth, K., Schöpfer und Magier. Lpg., Hegner '35. 196 S. Geb. 5,50. — 6. Schneider, H., Das germanische Epos. Tbg., Mohr '36. 25 S. (Philos. u. Gesch. 59.) Br. 1,50. — 7. Singer, S., Germanisch-romanisches Mittelalter. Zür. u. Lpg., Niehans-Verl. '35. 279 S. Br. 5,60. — 8. Schrader, W., Studien über das Wort höfisch in der mhd. Dichtung. Würzburg, Triltsch '35. 76 S. Br. 3. — 9. Muschg, W., Die Mystik in der Schweiz. Frauenfeld und Lpg., Huber '35. 455 S. Geb. 10,80. — 10. Fuchs, K., Die Religiosität des J. J. C. von Grimmelshausen. Lpg., Mayer & Müller '35. 152 S. (Palaestra 202.) Br. 8,80. — 11. Alt, J., Grimmelshausen u. der Simplicissimus. Mchn., Beck '36. 107 S. 5,50. — 12. Vetter, A., Der Kampf um das klassische Weimar. Zürich u. Lpg.,

Niehans-Verl. '35. 254 S. (Baseler Beiträge 1.) Br. 9. — 13. Schmid, K. G., Schillers Gestaltungsweise. Frauenf. u. Lpg., Huber '35. 210 S. (Wege zur Dichtg. 22.) Br. 6. — 14a. Müller-Schönau, Sportsmann Goethe. Lpg., Teubner '36. 77 S. Kart. 2. — 14b. Beck, A., und Zilchert, R., Goethe und der olympische Gedanke. Lpg., Insel-Verl, '36. 178 S. Geb. 3,50. — 15. Körner, J., Goethes Mondlied. Bln., Stilke '36. 39 S. Br. 1,50. — 16. Keller, H., Goethe und das Laokoon-Problem. Frauenf. u. Lpg., Huber '35. 121 S. (Wege z. Dichtg. 21.) Br. 3,85. — 17. Bohner, Th., J. P. Hebel. Bln.-Stegl., Eckart-Verl. '36. 196 S. Br. 2,85. — 18. Altwegg, W., J. P. Hebel. Frauenf. u. Lpg., Huber '35. 296 S. 15 Abb. (Die Schweiz im deutschen Geistesleben. Illustr. Reihe 22.) Geb. 9,20. — 19. Lugowski, Cl., Wirklichkeit u. Dichtung. Ffm., Diesterweg '36. 224 S. 6. — 20. Schäfer, W., Der Dichter des Michael Kohlhaas. Mchn., Langen-Müller '36. 17 S. Br. —,80. — 21. Sandomirsky, V., Eduard Mörike. Erlangen, Palm & Enke '35. 85 S. (Erlang. Arbeiten z. deutschen Lit. 6.) Br. 3,50. — 22. Störi, F., Grillparzer u. Kant. Frauenfeld u. Lpg., Huber '35. 208 S. (Wege z. Dichtg. 20.) Br. 6. — 23. Greatwood, E. A., Die dichterische Selbstdarstellung im Roman des jungen Deutschland. Bln., Junker & Dünnhaupt '35. 175 S. (Neue Forschungen 27.) Br. 7,50. — 24. Heuser, A., Die Erlösergestalt in der belletrist. Lit. als Deuterin der Zeit. Hanstein-V. '36. 197 S. (Grenzfragen zwischen Theol. und Philos. 3.) Br. 6,20. — 25. Dichtung und Volkstum 37, 1. Stgt., Metzler '36. 140 S. Br. 5. — 26. Trapp, A., R. M. Rilkes Duineser Elegien. Gießen, Univers.-Druck '36. 101 S. (Gießener Beitr. zur deutschen Phil. 44.) Br. 3,50. — 27. Dschenfzig, Th., Stefan George und die Jugend. Mchn., Bruckmann '35. 29 S. Geh. 1,20. — 28. Hahn, K. J., Gemeinschaftsbild und Gemeinschaftskräfte Stefan Georges. Halle, Akadem. Verl. '36. 155 S. Br. 4,80. — 29. Endres, F., Emil Strauß. Mchn., Langen-Müller '36. 57 S. Kart. 2. — 30. Kindermann, H., Die deutsche Gegenwartsdichtung im Aufbau der Nation. Bln., Verl. Junge Generat. '36. 44 S. (Schriften der jg. Gen. 3.) Br. —,80. — 31. v. Pritzwald, K. St., Einsatz der Sprachwissenschaft. Lpg., Armanen-Verl. '36. 15 S. Br. —,60. — 32. Frings, Th., Die Grundlagen des Meißnischen Deutsch. Halle, Niemeyer '36. 24 S. (8 Karten). Br. 2.

Geschichte.

Von

Ernst Wilmanns.

Will man die gegenwärtige Geschichtschreibung nach ihren Neuerscheinungen beurteilen, so ist ein stark hervortretender Charakterzug vor allem zu beachten: das auffällige Überwiegen der Biographie. Gewiß fehlt es nicht an zusammenfassenden Darstellungen größerer Zeiträume. Aber die Lebensbeschreibung nimmt doch — und nicht nur in der deutschen Historie — zahlenmäßig weitaus den ersten Platz ein. Nicht ohne weiteres darf darin das wiedererwachte Bewußtsein von der Bedeutung des Mannes für die Geschichte gesehen werden. Vielfach entsprangen die Biographien der bloßen Freude an der bunten Fülle des Geschehens. Nur dann aber steigt die Biographie zur großen Geschichtschreibung auf, und nur dann vermag sie das Geschichtsmächtige eines Menschenlebens darstellend zu gestalten, wenn ihr gelingt, auf die alte Kernfrage G. Droysens, wie aus Geschehen Geschichte wird, eine Antwort zu geben.

Zur ersteren, mehr unterhaltenden Geschichtschreibung gehört das Werk des Engländers Barton über Bernadotte (1). In buntem Wechsel ziehen die Bilder aus dem vielbewegten Leben dieses vom Soldaten zum König aufgestiegenen Mannes an dem Leser vorbei; nicht immer genau dargestellt, obwohl dem Verfasser Kenntnis des Stoffes nicht abzusprechen ist, aber nie ermüdend und immer gut geschrieben. Doch von dem eigentlichen Gehalt dieses Lebens erfährt der Leser wenig. Denn immer

werden die Ereignisse nur soweit behandelt, als sie für den Helden in seiner privaten Existenz Bedeutung hatten. Gezeichnet wird der Mann in einer geschichtlichen Epoche, nicht die Geschichte in dem Mann. So verliert die Darstellung ihr inneres Zentrum, und der Zeitraum, in dem sich Völker umgestalteten, wird in Bernadottes Persönlichkeit nicht anschaulich. Man sieht ihn von Ereignis zu Ereignis hinleben; wieso von dieser Persönlichkeit geschichtsbildende Kräfte ausgegangen sind, darüber erhält der Leser nur flüchtige und dürftige Andeutungen, obwohl der Wandel vom französischen Marschall zum überzeugten Schweden zu der Frage nach dem Kern dieses wandelbaren Mannes hätte zwingen müssen. — Ähnlich zu bewerten ist das Buch von Baggesen über Clive und Hastings (2). Es steht höher als das eben genannte, gehört aber in der Mischung von Geschichte und schriftstellerisch ausschmückenden Elementen zu der Gattung von geschichtlicher Literatur, die heute beim Lesepublikum beliebt scheint. Auch in diesem Werk wird das große historische Geschehen zu einem persönlichen. So sehr gerade diese beiden Männer Geschichte gemacht haben, so wird doch nicht recht greifbar, warum in ihrem persönlichen Dasein Geschichte verkörpert war. — Weit gehaltvoller ist die Geschichte des Admirals Togo von Bodley (3). Ungeachtet der sachlichen Schwierigkeit, das Wesen eines uns rassisch so fern stehenden Mannes zu erfassen, gelingt es dem Verfasser auf Grund mündlicher Berichte und auch persönlicher Berührung mit Togo, ein eindrucksvolles Bild seiner adligen Hingabe für seinen Staat und die Zukunft seiner Macht zu zeichnen. Doch auch diese Schrift beschränkt sich auf die Darstellung des einzelnen Lebens und der in ihm selbst angelegten Kräfte, ohne deren Verflochtenheit mit dem lebendigen Geschehen im Volksganzen zu schildern.

Daß Thoß mit klarem Bewußtsein der Aufgabe näher tritt, den einzelnen in seiner naturgegebenen Einheit mit der ihn leiblich und seelisch zeugenden Volksgemeinschaft darzustellen, hebt dessen Lebensbeschreibung Heinrichs I. (4) über zahllose Biographien der jüngsten Zeit hinaus. Der Verfasser ist in seinem Denken tief erregt durch das nationale Erlebnis unserer Gegenwart und unternimmt, von ihren Erfahrungen befruchtet, die Gestalt des ersten Sachsenkönigs dem Leser vor Augen zu führen. Bei der Dürftigkeit der vorhandenen Quellen gehörte dazu eine eindringende Kenntnis der Überlieferung und eine umsichtige, kritische Auswertung alles vorhandenen Materials. Um so höher wird man anerkennen, daß anschaulich und kräftig aus dem Handeln des Königs seine Persönlichkeit hervortritt, bestimmt durch das niedersächsische Erbe und seine bäuerliche Wesensart, geleitet und gebunden durch die scharfe Erkenntnis der dem deutschen Volk zu seiner Zeit gestellten Aufgabe. Wird so der Zusammenhang seines Wirkens mit dem Leben des Ganzen deutlich und wird man namentlich die sachkundige Darstellung der Ostpolitik, der Heeresschöpfung und des Burgenbaus dankbar begrüßen, so ist doch nicht zu verkennen, daß der Verfasser, allzu standortbedingt, die Bedeutung der Kirche und des Christentums sowie des Stammespartikularismus unterschätzt. Die Leistung des großen christlichen Laien auf dem deutschen Thron wäre nachdrücklicher in die Erscheinung getreten, wenn Thoß weniger von heute als von den Voraussetzungen des X. Jahrh. aus das Verhältnis des Königs zu der Kirche und ihrer Macht betrachtet hätte. — Dieser Arbeit in der geistigen Haltung verwandt, sie in der Durchformung des Stoffes jedoch nicht erreichend, ist die Lebensgeschichte Ludwigs v. d. Marwitz, die Kayser (5) vorlegt. Sie ist geschrieben mit der stürmischen Leidenschaft des politischen Historikers, der aus dem völkischen Erleben unserer Tage Antrieb und Richtung seiner Forschung gewonnen

hat. Umfassende Studien liegen dem Werk zugrunde, und sein wissenschaftlicher Ertrag ist groß. Es wird künftig unmöglich sein, Marwitz weiterhin als Vertreter feudaler Opposition gegen den modernen Staat anzusehen. Hier hat die Wahlverwandtschaft der heutigen Zeit mit dem Wollen der Generation Steins und Gneisenaus den Blick geöffnet für das wahre Wesen des frühen Vorkämpfers für einen organisch der Vergangenheit entwachsenden, völkischen und das gesamte Deutschland umfassenden einigen Machtstaat. Die sehr ausführlichen Auszüge aus den großen Denkschriften und Aufzeichnungen von Marwitz führen den Leser unmittelbar in den Kern seiner Gedanken ein und lassen mit überraschender Eindringlichkeit erkennen, wie nahe er unserer Zeit stand, wie er seherisch erst heute Verwirklichtes vorwegnahm und mit welcher verstandesklaren Schärfe des Blickes für die Realitäten des politischen Daseins er dessen Kräftespiel durchschaute. Je stärker sich der Eindruck aufdrängt, daß er einer der größten Staatsmänner unseres Volkes geworden wäre, wenn ihn das Schicksal an eine führende Stelle gebracht hätte, umso zwingender die Frage, warum ihm das heiß ersehnte Ziel versagt blieb. Die Antwort auf die letzte Frage ist mit dem Wort „Tragik" und mit dem Hinweis auf die inneren Widersprüche in Marwitz selbst nicht erschöpft. Sie wird sich nur dann befriedigend lösen, wenn der Widersacher, Hardenberg und die in ihm verkörperten Anschauungen der Zeit, schärfer, als der Verfasser es tut, ins Auge gefaßt werden und wenn versucht wird, sie aus den ihnen eignenden Voraussetzungen zu verstehen.

Darstellungen reifer Meisterschaft schenken uns R. Holtzmann und G. Ritter. Auch diese Werke sind ohne das Erlebnis unserer Gegenwart nicht zu denken. Die uns bewegenden Fragen und Aufgaben finden ihren Widerhall und werden durch die vollendete Klarheit historischer Anschauung geläutert. Holtzmann zeichnet das Bild Ottos des Großen (6). Es ist nicht zuviel gesagt, wenn diesem Werk nationale Bedeutung beigemessen wird. Der Streit um die Italienpolitik unserer Kaiser droht, uns der eigenen Vergangenheit zu entfremden, uns den Stolz auf gewaltige deutsche Taten und damit unser nationales Selbstbewußtsein zu schwächen. Holtzmann durchbricht die erstarrten Fronten dieses erst wissenschaftlichen, später publizistischen Streites, indem er nichts beschönigend, immer die Wahrheit suchend die wundervolle Einheitlichkeit des Werkes Ottos entwickelt. Er zeigt, wie Otto, ganz im Volke stehend, um der deutschen Einheit und des Reiches als des lebendigen Ausdrucks unserer Volksart willen den Stammespartikularismus als die eigentliche Gefahr für die deutsche Zukunft bekämpft, mit unbeirrbarer Zähigkeit die Gründung des Magdeburger Erzbistums als der Basis für eine nationale und zugleich christliche Ostpolitik verfolgt, ihretwegen aber als die politisch notwendige Ergänzung das Kaisertum erneut. In dessen „werbender Kraft" führt Otto den Faktor in das deutsche Leben ein, der die Stämme über ihre Sonderinteressen erhob und sie innerlich zum deutschen Volk zusammenwachsen ließ. — Mit den Gedanken Holtzmanns berührt sich die kleine Schrift von Kirchberg, „Kaiseridee und Mission" (7). Als willkommene Ergänzung für den Nachweis des notwendigen Zusammenhangs zwischen Ostpolitik und theokratischer Kaiseridee sei sie an dieser Stelle genannt. — Wie es Holtzmann gelingt, in seiner Darstellung die Einheit des Einzellebens und seines die ganze Volksgemeinschaft umspannenden, formenden und für die Zukunft bestimmenden Werkes, die Abhängigkeit der Einzelpersönlichkeit von den Gaben des Ganzen und die Verkörperung eines Volksschicksals im einzelnen Mann zur Anschauung zu bringen, so auch G. Ritter in seiner Arbeit über Friedrich den Großen (8).

Er will nicht eine Biographie schreiben, nennt sein Buch ein historisches Profil. Aber er gibt doch das Beste, dessen eine Biographie fähig ist, die Erkenntnis nicht des Vergänglichen, sondern des Bleibenden, mit dem sich unser Volk immer von neuem auseinanderzusetzen gezwungen ist. In künstlerischem Aufbau läßt seine Darstellung aus dem deutschen Gesamtleben und der preußischen Überlieferung das Bild des großen Königs herauswachsen in seiner persönlichen Eigenart, seiner eigentümlichen Nähe und Ferne zu den Menschen und dem Geist seiner Zeit, der merkwürdigen Doppelheit seines Wesens; so läßt er erfahren, was denn eigentlich diesen Menschen zu dem Mann machte, der Geschichte schuf, so daß er für alle deutsche Zukunft eine stets gegenwärtige Kraft des nationalen Daseins wurde. In dem Satz „darum, weil seine Seele stark genug war, ohne Illusion tapfer aufrecht zu bleiben", vermochte er Preußen den Weg zu geschichtlicher Größe zu führen, faßt Ritter das die Zeiten überdauernde Vermächtnis des Königs an Deutschland zusammen. — In den Zusammenhang biographischer Werke dürfen, obwohl sie deren Rahmen überschreiten, um ihres persönlichen Gehaltes willen zwei gewichtige Neuerscheinungen gestellt werden. Des Grafen Westarp Rechenschaftsbericht über die konservative Partei während des Weltkriegs (9) zeigt dieselbe vornehme Gesinnung, den Ernst der Selbstprüfung, das Streben nach unvoreingenommenem Urteil wie der 1. Band dieses Werkes.[1]) Es ist ein Buch von höchstem dokumentarischem Wert für die Zeit bis zur Friedensresolution und der Ausschaltung der Partei aus der aktiven Mitbestimmung über das deutsche Schicksal. Mit erschütternder Deutlichkeit tritt die ganze Zerfahrenheit der deutschen Politik und ihrer Leitung hervor, das Fehlen eines überragenden Staatsmannes, die Willen- und Planlosigkeit in den regierenden Kreisen und den Parteien, die völlige Ausweglosigkeit, in die Deutschland verstrickt war, weil die alten Gegensätze der Friedenszeit durch die maßgebenden Persönlichkeiten in die völlig anders gearteten Verhältnisse des Krieges hineingeschleppt waren und sich kein Kopf fand, die neue Lage aus den ihr gemäßen Forderungen zu meistern. Ungewollt tritt der ganze Ernst des Generationsproblems aus den Blättern des Buches hervor, das sicher keine historische Darstellung ist und sein will, aber um so überzeugender wirkt, als es dokumentarisch den verhängnisvollen Gang der Ereignisse belegt. — Das Werk und die Persönlichkeit von Friedrich List behandelt F. Lenz (10). Langjährige Vorarbeiten finden hier ihren Abschluß und schaffen die wissenschaftlich gesicherte Grundlage für eine künftige Darstellung dieses großen Lebens. In systematischer Aufgliederung wird Lists Denken in seinem Zusammenhang und in seinen Gegensätzen zu seiner Zeit und ihren Tendenzen geschildert. Verliert der Verfasser dadurch die Möglichkeit, die Ganzheit der Persönlichkeit aus ihrer Wesensmitte heraus zur Anschauung zu bringen, so entschädigt dafür reichlich der Erkenntnisgehalt dieses nicht leichten Buches. Lists Stellung in der Geschichte unseres Volkes kann erst dann wirklich gewürdigt werden, wenn die umfassende Größe seiner Gedankenarbeit zu überblicken ist, und auch sein persönliches Schicksal wird erst verständlich aus dem merkwürdigen Widerspruch hellsichtiger Klarheit und der Gabe, vorausschauend weitgespannte Zusammenhänge zu erfassen, einerseits, einer oft überraschenden Selbsttäuschung, selbst Blindheit für den engen Kreis der ihn umgebenden Menschen andererseits. Mit Nachdruck führt der Verfasser, indem er den Leser durch die verschiedenen Lebenskreise leitet, in denen List gewirkt hat, den Gedanken durch, daß

1) Angezeigt Neue Jahrbücher '35 S. 676.

eben in diesem Widerspruch sein „tragisches Scheitern, aber seine Zukunftsstärke" begründet war. Damit wird der Blick geöffnet für die „Größe und die Grenze" dieses historischen Daseins. Es ist zu hoffen, daß die Zukunft uns auf dieser neugeschaffenen Grundlage die noch immer fehlende Listbiographie schenkt.

Die Vollendung der von Andreas und Scholz herausgegebenen Sammlung von Biographien von großen Deutschen (11) lehrt, daß die früher ausgesprochenen Erwartungen[2]) nicht getrogen haben: es ist gelungen, in den Großen unserer Vergangenheit das Sein unseres Volkes anschaulich werden zu lassen. Das gibt dem Gesamtwerk, wenn auch nicht alle Beiträge gleichwertig sind, seine besondere Stellung in unserer Geschichtschreibung: es macht zwar auch in der Folge dieser Einzelleben den Weg der Deutschen durch die Geschichte sichtbar, darüber hinaus aber zeigt es Wesen und Art des Deutschen in der Offenbarung machtvoller Einzelpersönlichkeiten. Ob die großen Täter oder die Denker und Künstler dargestellt werden, immer erscheint in ihnen die Ganzheit, in der wir uns selbst erkennen, eine Ganzheit, die des Wandels fähig war und doch sich selbst gleich blieb. Überzeugender vielleicht als eine entwickelnde Darstellung vermag diese Reihe von Lebensbildern das eigentümliche Verhältnis von Beharren im Wandel, das die innere Einheit eines Volkes ausmacht, zum Ausdruck zu bringen. So weit der Weg vom Nibelungenlied zu Bruckner oder von Staufen und Welfen zu Lilienthal und Duisberg ist und so verschieden die Menschen, sie erweisen sich im bleibenden und innersten Kern doch als eines Stammes und Blutes. So ist das nunmehr abgeschlossene Werk gerade für die ernsten völkischen Anliegen unserer Tage von kaum zu überschätzendem Wert.

An größeren zusammenfassenden Darstellungen liegen nur zwei vor. Cartellieri legt als 3. Band seiner Weltgeschichte als Machtgeschichte die Zeit des Aufstiegs des Papsttums von 1047—1095 vor (12). Die Würdigung des 2. Bandes[3]) bezeichnete als Vorzüge die vollkommene Beherrschung der Quellen, die bewunderungswürdige Kenntnis aller Einzelheiten, die Berücksichtigung entlegener Gebiete des Westens und Ostens, die sehr vorsichtige kritische Würdigung der Quellen. Dasselbe ist dem neu erschienenen Band nachzurühmen. Freilich teilt er auch die Schwächen der früheren Teile, das Überwuchern der Einzelheiten, die mangelnde Herausarbeitung der großen Zusammenhänge. Seitdem sich aber die Darstellung Gregor VII. zuwendet, wird sie breiter, faßt stärker zusammen, führt in straffer Linienführung in die Verkettung der Ereignisse und ihrer Motive ein. So hebt sich dieser Teil des Gesamtwerkes über die anderen. Der Standpunkt des Verfassers ist kaiserlich und gesamtdeutsch. Allerdings ist einzuwenden, daß in dem Streben, die Geschichte als Machtpolitik zu erfassen, die rein kirchliche Seite der Politik unterschätzt wird. Es läßt sich nicht leugnen, daß im Mittelalter als Machtfaktor die ideellen Kräfte nicht minder zu werten sind als die materiellen und politischen. Besonders wertvoll ist die Darstellung der Vorgänge von Canossa, die klar und sachlich scharf vorgetragen wird. Sie zeigt, daß Heinrich auch in jenen Tagen weit mehr als König und Politiker handelte, als gemeinhin angenommen wird. — In dritter und bis auf die Gegenwart geführter Auflage liegt Windelbands Geschichte der auswärtigen Politik der Großmächte vor (13). Der Titel ist nicht ganz glücklich. Das Buch stellt nicht die Geschichte vom Standpunkt der Einzelstaaten dar, wie sie sonst in den nationalen Geschichten geboten wird, sondern die Geschichte der übergeordneten Einheit des Staatensystems, dessen unabhängige

2) Vgl. Neue Jahrbücher '36 S. 281. 3) Vgl. Neue Jahrbücher '32 S. 285.

und doch in die höhere Einheit gebundene Glieder die nationalen Staaten sind. In sehr feiner und eindringlicher Charakterisierung wird aus der Natur der verschiedenen Staaten und ihrer Machttendenzen entwickelt, wie das Widereinander zur Ausbildung einer der Gesamtheit immanenten Ordnung führt, die vom Ausgang des Mittelalters in allmählicher räumlicher Ausweitung heute die ganze Welt umfaßt. Geistvoll und meist die Gefahr des Konstruierens vermeidend wird die innere Gesetzlichkeit dieser Ordnung aus den geschichtlichen Tatsachen abgeleitet. Das Werk darf als eine reife Frucht der politischen Schule bezeichnet werden, die uns die deutschen Erfahrungen des Weltkrieges haben durchlaufen lassen. Wenige Geschichtswerke durchbrechen so wie das vorliegende die kontinentale Enge, umfassen so das Kräftespiel der See und der Kolonien in ihrem Einfluß auf die Festlandstaaten und vermögen doch so die Fernwirkung der festländischen Ereignisse wie der Einigung Deutschlands und Italiens auf die Beziehungen der Seemächte und der östlichen Welt darzulegen. Die Lektüre dieses Buches ist ein wahrhafter Gewinn.

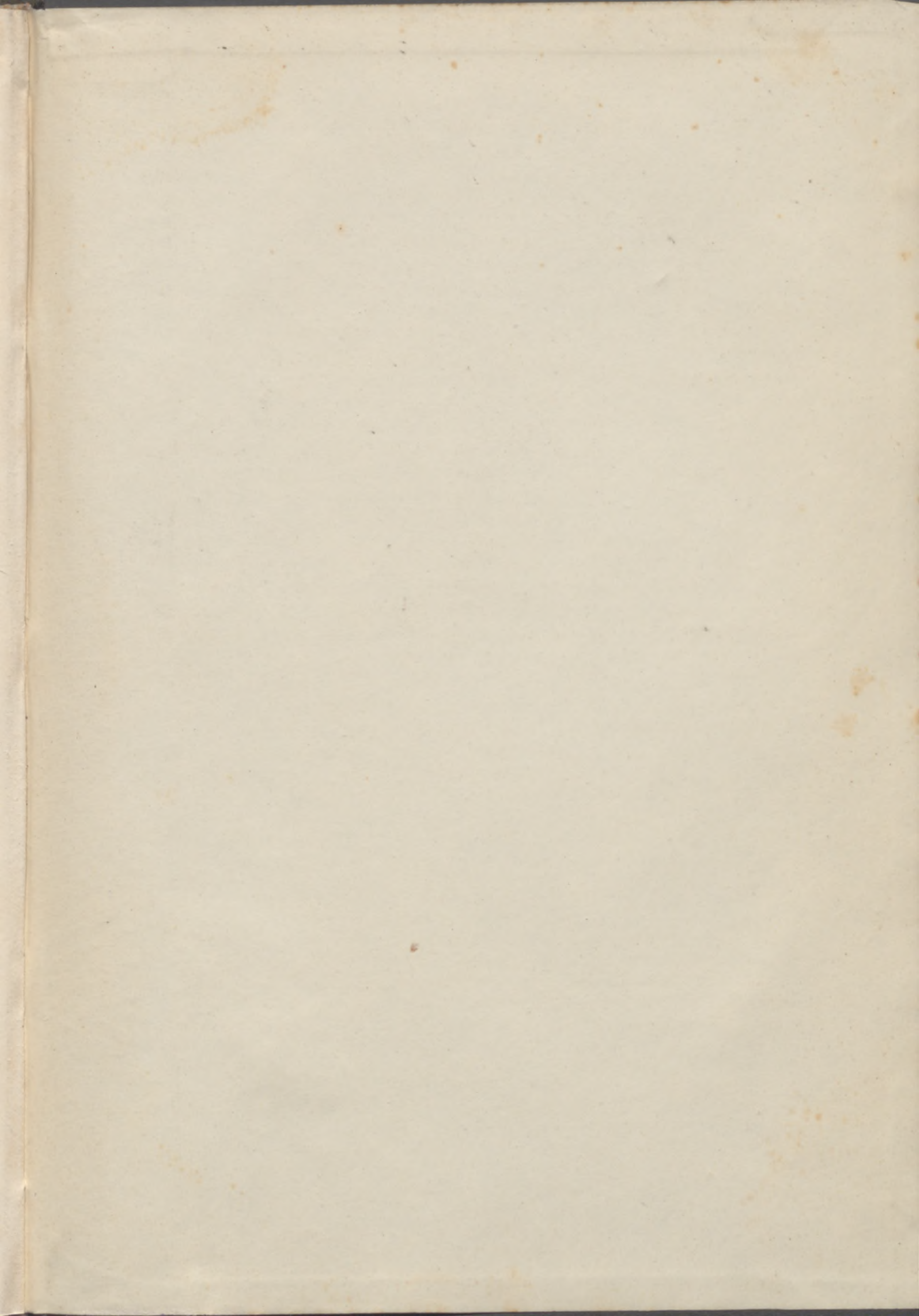
Zum Schluß sei auf die neue Reihe der kriegsgeschichtlichen Bücherei (14) hingewiesen. In geschmackvollen Pappbändchen veröffentlicht sie teils bekannte, teils schwer zugängliche Einzelschriften zu kriegsgeschichtlich wichtigen Ereignissen und Fragen. Sie wird auch dem Unterricht in den Schulen zustatten kommen. Aufmerksam gemacht sei schließlich auf die Neuordnung der allbekannten Zeitschrift „Vergangenheit und Gegenwart" (15). Nunmehr das Organ der Fachschaft des NSLB. für Geschichte, wird sie der neuen Zeit dienen und die Tradition gediegener und den Unterricht fördernder Arbeit bewahren. Die neu erscheinende Zeitschrift „Das Deutsche Archiv" (16), das besonders der Erforschung des Mittelalters dienen soll, zu würdigen, bleibt dem nächsten Bericht vorbehalten.

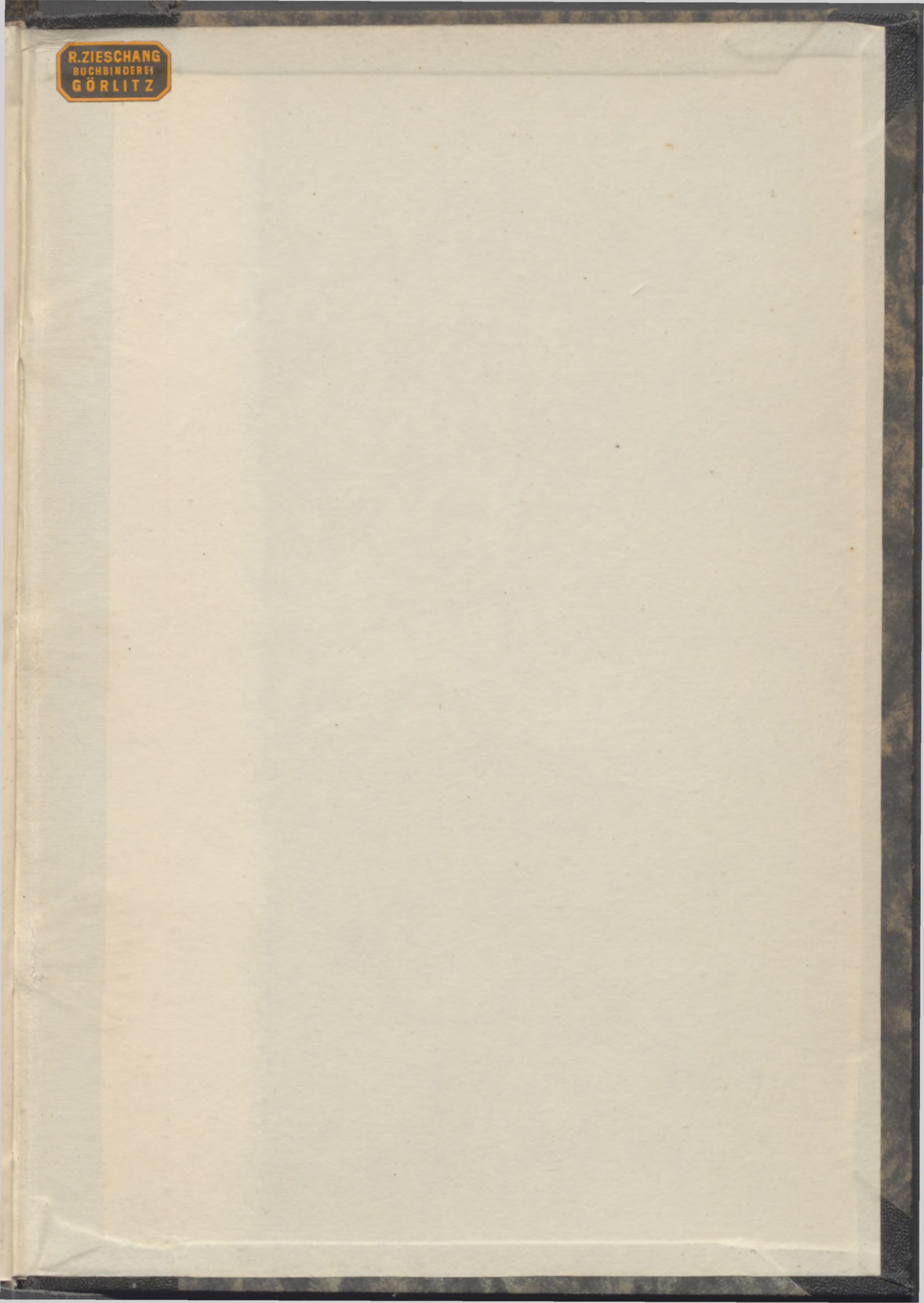
(Abgeschlossen am 1. Oktober 1936.)

1. Barton, Bernadotte 1763—1844. Lpg., Goldmann. — 2. Baggesen, Der Griff nach Indien, Clive und Hastings die Gründer des indischen Kaiserreichs. Erlenbach-Zürich, Rotapfelverlag. — 3. Bodley, Togo, Leben eines Helden, Aufstieg einer Nation 1847—1934. Bln., Herbig. — 4. Thoß, Heinrich I., der Gründer des ersten deutschen Volksreiches. Goslar, Blut- und Boden-Verlag. 4,50. — 5. Kayser, W., Marwitz, ein Schicksalsbericht aus dem Zeitalter der preußisch-deutschen Erhebung. Hbg., Hanseatische Verlagsanstalt. 8,50. — 6. Holtzmann, R., Kaiser Otto der Große. Bln., G. Bondi. — 7. Kirchberg, Kaiseridee und Mission unter den Sachsenkaisern und den ersten Saliern, von Otto I. bis Heinrich III. Bln., Ebering. 6,60. — 8. Ritter, G., Friedrich der Große, ein historisches Profil. Lpg., Quelle & Meyer. — 9. Westarp, Konservative Politik im letzten Jahrzehnt des Kaiserreichs. Bd. 2. Bln., Deutsche Verlagsgesellschaft. 12. — 10. Lenz, F., Friedrich List, der Mann und das Werk. Mchn., Oldenbourg. — 11. Andreas und Scholz, Die großen Deutschen, neue deutsche Biographie. Bd. 3 u. 4. Bln., Propyläenverlag. je 16,50. — 12. Cartellieri, Der Aufstieg des Papsttums im Rahmen der Weltgeschichte 1047—1095. Mchn., Oldenbourg. 15. — 13. Windelband, W., Die auswärtige Politik der Großmächte in der Neuzeit von 1494 bis zur Gegenwart. Geb. 8,50. — 14. Kriegsgeschichtliche Bücherei, Junker & Dünnhaupt je 1. Bd. 9: Goethe, Kanonade von Valmy. Bd. 10: Gneisenau, Denkschriften zum Volksaufstand 1808—11. Bd. 11: Scharnhorst, Die Verteidigung der Stadt Menin 1794. Bd. 12: Clausewitz, Die wichtigsten Grundsätze des Kriegsführens. Bd. 13: Friedrich d. Gr., Betrachtungen über die militärischen Talente und den Charakter Karls XII. Bd. 14: Theatrum Europaeum, Fehrbellin. Bd. 16: Carlyle, Roßbach, Leuthen, Zorndorf. — 15. Vergangenheit und Gegenwart. Hrsg. von Edelmann. Lpg., Teubner. — 16. Das Deutsche Archiv. Hrsg. von Brandi. Engel. Weimar, Böhlau.

Schluß des redaktionellen Teiles






R. ZIESCHANG
BUCHBINDEREI
GÖRLITZ

